Buddhistischer Weltspiegel.

**Monatsschrift für Buddhismus
und religiöse Kultur auf buddhistischer Grundlage.**

Herausgeber: **Dr. Karl Seidenstücker** und **Dr. Georg Grimm.**
Schriftleiter: **Dr. Georg Grimm.**

Jahresbezugspreis für Deutschland M. 16,—, für das Ausland M. 20,—. Falls am Ende des Jahrganges nicht ausdrücklich Abbestellung erfolgt, gilt der Bezug für den nächsten Jahrgang als stillschweigend verlängert.

Alle Geldsendungen sind an die Verlagsbuchhandlung **Max Altmann** in **Leipzig** zu richten.
Postscheckkonto Nr. 52798.

Manuskripte und Zuschriften an die Schriftleitung sind bis auf weiteres zu richten an Dr. Karl Seidenstücker in Leipzig-Möckern, Lobenthalstrasse 8.

Bücher zur Rezension und Tauschexemplare von Zeitschriften wolle man bis auf weiteres ebenfalls an die genannte Adresse senden.

II. Jahrgang. || September-Oktober 1920. || 3./4. Heft.

Vorspruch.

Nichtig, ihr Jünger, ist der Verlust an Verwandten, Reichtum und Ehren; der Verlust an Erkenntnis aber ist der schwerste Verlust.

Nichtig, ihr Jünger, ist der Gewinn an Verwandten, Reichtum und Ehren; der Gewinn an Erkenntnis aber ist der höchste Gewinn.

Darum, ihr Jünger, habt ihr euch also zu mühen: „An Erkenntnis wollen wir gewinnen." Das sei euer Streben! Aṅguttaranikāya I.

Ist die Lehre des Buddha Wissenschaft? [1]

Von Georg Grimm.

Was ist Wissenschaft?

Unter Wissenschaft versteht man ein System von Erkenntnissen, gewonnen durch Reflexion aus der Erfahrung. Man spricht viel davon, daß die Wissenschaft sich Selbstzweck sein müsse, also nicht Mittel zu ferneren Zwecken sein dürfe. Selbst Schopenhauer hat sich in diesem Sinne ausgesprochen.[2] Das ist indessen nur sehr bedingt richtig. Im Gegenteil ist jede Wissenschaft aus der Praxis erwachsen und hat ihre letzte und höchste Bestimmung darin, das Handeln des Menschen richtig zu bestimmen, also eben die Zwecke des Menschen zu verwirklichen, indem sie den Blick in die Zukunft ermöglicht und diese so zu bestimmen

[1]) Diese Abhandlung wird in ihrem Verlaufe auch eine eingehende Würdigung der Mystik, speziell des Meister Eckehart bringen.

[2]) Parerga II, § 253.

hilft. „Savoir pour prévoir“ [1]) sagt Comte, „Tantum passumus quantum scimus“, [2]) Bacon.

Dieses Ziel wird dadurch erreicht, daß das Endlos-Mannigfaltige der anschaulichen Erscheinungen unter wenige komparative, abstrakte Begriffe zusammengefaßt wird, um so einen möglichst leichten Überblick über die Gesamtheit der einschlägigen Erscheinungen zu haben und eben dadurch sein Verhalten im einzelnen Falle einrichten zu können. Demnach ist auch der Zweck der Wissenschaft nicht größere Gewißheit, sondern Erleichterung des Wissens, [3]) und ist eine Wissenschaft formell um so vollkommener, in je weniger abstrakte Begriffe sie das ihr eigentümliche Gebiet restlos zusammenzufassen vermag, je mehr Subordination und je weniger Koordination also in ihr herrscht. [3])

Daß die Wissenschaft nicht Mittel zu ferneren Zwecken sein darf, ist nur in dem Sinne richtig, als der Mann der Wissenschaft bei der Gewinnung der Erkenntnisse, welche durch die Pflege seiner Wissenschaft erreicht werden sollen, keinen andern Zweck verfolgen darf, als den der Feststellung der objektiven Wahrheit. Das scheint selbstverständlich, ist aber in Wirklichkeit so wenig wie ein genialer Mensch anzutreffen, indem genial sein im Grunde ja nichts weiter besagt, als etwas rein objektiv betrachten zu können, durchaus unbeeinflußt von den eigenen Neigungen, nach denen man etwas gern und nicht anders hätte. „Daher so viel Vorurteil der Sekte und der Religion. Eine gefaßte Hypothese gibt uns Luchsaugen für alles, was sie bestätigt und macht uns blind für alles ihr Widersprechende. Was unserer Partei . . . unserm Wunsche entgegensteht, können wir oft gar nicht fassen und begreifen, während es allen andern klar vorliegt; das jenen Günstige hingegen springt uns von ferne in die Augen. Was dem Herzen widerstrebt, läßt der Kopf nicht ein. Manche Irrtümer halten wir unser Leben hindurch fest und hüten uns, jemals ihren Grund zu prüfen, bloß aus einer uns selber unbewußten Furcht, die Entdeckung machen zu können, daß wir so lange und so oft das Falsche geglaubt und behauptet haben. — So wird denn täglich unser Intellekt durch die Gaukeleien der Neigung betört und bestochen . . . Offenbar ist es auch dieses, was allen neuen Grundansichten in den Wissenschaften und allen Widerlegungen sanktionierter Irrtümer entgegensteht! [4]) Denn nicht

---

[1]) „Wissen, um vorherzusehen.“

[2]) „So viel können wir, als wir wissen.“

[3]) Schopenhauer, W. a. W. u. V. I, § 14.

[4]) Wie beispielsweise denen der „Siamesischen Schule“. Deren Anhänger sollten sich auch die anderen Worte Schopenhauers zu Gemüte führen: „Bei einem umgestoßenen System, wie bei einer geschlagenen Armee, ist der Klügste, wer zuerst davonläuft“ (W. a. W. u. V. II, Kap. 19, Ziff. 5). Freilich gibt es auch

leicht wird einer die Richtigkeit dessen einsehen, was ihn unglaublicher Gedankenlosigkeit überführt."[1]) Und so gibt es denn in allen Gebieten, in denen noch keine allgemein anerkannten, unumstößlichen Erkenntnisse erreicht sind, sehr viel Pseudowissenschaft, die dekretiert, was wahr und was falsch zu sein hat, und zwar um so leidenschaftlicher und gehässiger, je weniger sie wirklich objektive, also jeder Kritik standhaltende und damit sich selbststützende Erkenntnisse, sondern liebgewordene Irrtümer zu verteidigen hat. Demgegenüber gelten auch von der echten Wissenschaft die Worte: Sie ist wie das Wasser, das sich nicht entsetzt, empört oder sträubt, ob man in ihm Reines wäscht, Kotiges wäscht und Harniges wäscht, Schleimiges wäscht und Eitriges wäscht und Blutiges wäscht. Echte Wissenschaft rechnet gleichmütig mit jeder Möglichkeit, solange sie nicht als unmöglich festgestellt ist. Sie hat kein Interesse, eine Möglichkeit vor der andern zu begünstigen, sie will nur wissen, wie etwas wirklich ist.

Die Lehre des Buddha ein System.

Jede Wissenschaft ist vor allem ein System von Erkenntnissen, d. h. sie hat zum Gegenstand einen Komplex von Erscheinungen, den sie für die abstrakte Erkenntnis nach bestimmten Gesichtspunkten in ein Verhältnis von Begriffen überführt. Eben deshalb steht an der Spitze jeder Wissenschaft ein Begriff, durch welchen der Teil aus dem Ganzen aller Dinge gedacht wird, von dem sie eine vollkommene Erkenntnis in abstracto verspricht.[2]) Dieser Begriff als der Ausdruck des besonderen Objektes der Wissenschaft bezeichnet also ihr Problem. So kann man ein System der Physik oder der Chemie begründen, indem man die sämtlichen Naturtatsachen, die man eben unter die Begriffe Physik und Chemie zusammenzufassen sich gewöhnt hat, nach einheitlichen Gesichtspunkten so klassifiziert, daß sich daraus ein für die praktische Anwendung leicht übersehbares, einheitliches Gesamtbild ergibt. Dabei ist dieses Gesamtbild um so vollkommener, je adäquater es das Zusammenwirken der behandelten Naturerscheinungen, wie es sich in der Wirklichkeit vollzieht, widerspiegelt. — Es gibt auch Systeme der Philosophie. Sie versuchen die Gesamtheit aller erkennbaren Erscheinungen überhaupt, die man unter dem Begriffe Welt zusammenfaßt, auf ihre letzte Wurzel — eben darin besteht der spezifisch philosophische Gesichtspunkt — zurückzuführen und so durch

---

solche, die ihren Stolz dareinsetzen, sich um keinen Preis mehr von ihrem einmal eingenommenen Standpunkt abbringen zu lassen. Sie meinen damit eine ganz besondere Energie zu entfalten. Aber das ist im Grunde nur Eigensinn, die Energie der Dummheit.

[1]) Schopenhauer, W. a. W. u. V. II, Kap. 19, Ziff. 5.

[2]) Schopenhauer, W. a. W. u. V. I, § 13.

Aufdeckung der Basis der Welt ein einheitliches Gesamtbild von ihr zu gewinnen.

Bildet auch die Lehre des Buddha ein System von Erkenntnissen in dem bisher behandelten Sinne? Auch der Buddha ging zunächst von rein praktischen Erwägungen aus: er wollte leidfrei werden und zwar vollkommen leidfrei, also bis zu jenem äußersten Grade, daß er keinerlei unangenehmen Empfindungen mehr ausgesetzt wäre, auch keiner unangenehmen Empfindung, wie sie Alter und Krankheit im Gefolge haben; ja, er war so unerhört kühn, sogar der Sterbeempfindung für ewig entrinnen zu wollen, geschweige daß er sich noch der Möglichkeit einer Empfindung der Sorge, des Kummers oder auch nur einer solchen des leisesten matten Sehnens eines nicht befriedigten Willens, also der Langeweile, ausgesetzt sehen wollte. Auch der Buddha wollte ausschließlich zu dem Zwecke wissen, seine Zukunft zu gestalten. Erkenntnis als Selbstzweck lag ihm durchaus fern. Was soll auch Erkenntnis als Selbstzweck, wenn sie jeden Augenblick in dem Meer von Leiden, in das wir versenkt sind, wieder untergeht? Sein Problem war also das Leiden. Er löste es in folgender Weise:

1. Das letzte und umfassendste Kriterium alles Leidens ist die Vergänglichkeit. Was mir irgend einmal entschwindet, das wird mir, eben, indem es mir entschwindet, Leiden bringen, ein Leid, das um so größer sein wird, je größer der Genuß des nunmehr entschwindenden Objektes war. Dabei ist es ganz gleichgültig, wann der Verlust des geliebten Objektes eintritt. Ob ich morgen meinen Körper durch den Tod verlieren werde, oder nach ungezählten Millionen von Jahren: in dem Moment, in welchem das Entschwinden des Körpers beginnt, setzt das Leiden über dieses Entschwinden ein, welches Leiden allein dann, auch gegenüber einer schier endlosen Dauer, während deren ich den Körper besessen hatte, real sein wird. Soweit ist das Kriterium für das Leiden das Nicht-Beharrende, Nicht-Unveränderliche, Nicht-Ewige, welche Bedeutung das von Buddha gebrauchte Wort, das gewöhnlich mit „vergänglich" übersetzt wird, nämlich das Wort anicca, denn auch, genau genommen, als das kontradiktorische Gegenteil, von nicca, beharrend, unveränderlich, also eben ewig, hat.

2. So hatte der Buddha das Mittel gefunden, um zunächst einmal den Umfang des Leidens, also jenen Bereich bestimmen zu können, aus dem er auf jeden Fall herauszutreten hatte, um leidfrei zu werden. Nun galt es, mittels jenes Kriteriums diesen Bereich genau zu umgrenzen, mit anderen Worten, festzustellen, was im Leben und damit von diesem Leben selbst beharrend und was nicht beharrend sei. Damit erwuchs ihm die weitere, gewaltige Aufgabe, das Phänomen des Lebens selbst in seine einzelnen Komponenten aufzulösen und diese Komponenten in ihrem gegenseitigen

Verhältnis zu durchschauen, besonders auch das Geheimnis des Bewußtseins, das noch heute zu den unlösbaren Welträtseln gezählt wird, wenigstens insoweit zu klären, daß sich einwandfrei ergab, ob es eine dem Kausalnexus unterworfene oder diesen selbst erst ermöglichende, also hinter ihm stehende Größe sei, ob also nicht wenigstens dieses Bewußtsein beharre. Auch diese Aufgabe löste der Buddha in unvergleichlicher, weder vor noch je wieder nach ihm erreichter Weise: „Durch das Gesicht — [d. h. die auf das Sehen gerichtete Tätigkeit des Auges] — und die Gestalten entsteht das Sehbewußtsein; der Einschlag der Drei gibt Berührung. Durch das Gehör und die Töne entsteht das Hörbewußtsein; der Einschlag der Drei gibt Berührung. Durch den Geruch und die Düfte entsteht das Riechbewußtsein; der Einschlag der Drei gibt Berührung. Durch den Geschmack und die Säfte entsteht das Schmeckbewußtsein. Der Einschlag der Drei gibt Berührung. Durch das Getast und die Tastobjekte entsteht das Tastbewußtsein; der Einschlag der Drei gibt Berührung. Durch das Denken und die Vorstellungen entsteht das Denkbewußtsein; der Einschlag der Drei gibt Berührung. — Durch die Berührung ist die Empfindung bedingt. Was man empfindet, nimmt man wahr. Was man wahrnimmt, denkt man. Was man denkt, sondert man ab. Was man absondert, tritt, dadurch bedingt, der Reihe nach in Form der Wahrnehmung der subjektiven Erscheinungswelt an einen heran.“ Hiernach sind also die geistigen oder psychischen Phänomene der Empfindung, der Wahrnehmung und des Denkens das jeweilige Resultat der sechsfachen Snnentätigkeit und ihrer Objekte sowie eines durch sie primär ausgelösten selbständigen Elements, das, eben weil es die wesentliche Voraussetzung jeder Empfindung und jeder Wahrnehmung und alles Denkens, also dessen bildet, was man in seiner Totalität als Bewußtsein bezeichnet, das Element des Bewußtseins genannt wird. Dieses Element des Bewußtseins ist an die materiellen Sinnenorgane und damit an den körperlichen Organismus gebunden wie das Licht an die Kerze. Damit sind natürlich auch seine Folgeerscheinungen, Empfindung, Wahrnehmung und Denken, an diesen körperlichen Organismus gebunden, weshalb diese ihrerseits in ihrem Verhältnis zum körperlichen Organismus mit dem Glanze verglichen werden, der vom Licht der Kerze ausstrahlt. Wer scharf genug zu schauen vermag, kann dieses Element des Bewußtseins unmittelbar feststellen: „Da hat Einer in ernster Übung, in unermüdlichem Eifer eine Einigung des Geistes erreicht, wo er mit konzentriertem Geiste am Menschen die Wellen des Bewußtseins gewahr wird.“ [1]) Somit entsteht jeder Akt des Bewußtwerdens in Form der Empfindung, der Wahrnehmung und des Denkens jeden Augenblick

[1]) cfr. L. S. III, S. 106.

immer wieder neu durch die vegetativen und sensitiven Funktionen des körperlichen Organismus, also durch die organischen Prozesse, ist durch sie, als seine Ursache, bedingt. In diesen organischen Prozessen — Saṅkhārā — sind die eigentlichen Energien aufgedeckt, die das Phänomen des Lebens im weitesten Umfang, einschließlich des Bewußtseins, ergeben. Insbesondere geht auch das Wollen in allen seinen vielgestaltigen Variationen, nach deren stärkster es der Buddha gewöhnlich als Durst, Drang (taṇhā) bezeichnet, auf sie zurück, indem es aus der Empfindung, bezw. der mit dieser stets untrennbar verbundenen Wahrnehmung, hervorquillt: „In Abhängigkeit von der Empfindung entsteht der Durst.“ Alles Leben ist somit im Grunde nichts weiter als ein Haufen organischer Prozesse. Diese Prozesse sind schon begrifflich nichts weiter als eine jeden Augenblick immer wieder neu anhebende Kette von Tätigkeitsmomenten an ergriffener Materie. Jedes solche Tätigkeitsmoment geht, wie beispielsweise der Herzschlag, kaum entstanden, wieder unter, um einem neuen Platz zu machen. Man kann auch sagen: Die zahllosen Einzelleben, mit denen das Universum angefüllt ist, sind ebenso zahllose Lebensströme. Diese Ströme treten mit der Geburt des Einzelwesens in unseren Sehbereich ein und verschwinden mit seinem Tode wieder. Das Bett jedes Stromes ist der einzelne Organismus in seinem Verlauf von der Geburt bis zum Tode, die ununterbrochen sich fortsetzende Kette der organischen Prozesse stellt das fließende Wasser dar, die Empfindungen und Wahrnehmungen aber sind die plätschernden Wellen, die dieses Wasser wirft, von der Gewalt des Willens nicht selten bis zum Brüllen vom Orkan gepeitschter Wogen aufgewühlt: all das in so rastloser Veränderung und unaufhörlichem Wechsel, daß man auch von diesen Lebensströmen mit Heraklit sagen kann: *„ποταμοισιν τοισιν αυτοισιν εμβαινομεν τε και ουκ εμβαινομεν*: wir steigen in die nämlichen Ströme hinein und steigen nicht mehr in die nämlichen Ströme hinein“; ja, daß Kratylos Recht hat, wenn er den Heraklit noch zu überbieten suchte durch die Behauptung, daß man in denselben Fluß auch nicht ein Mal hineinsteigen könne, und, in die Enge getrieben, schließlich gar nichts mehr sagen zu dürfen glaubte, *αλλα τον δακτυλον μονον εκινει*: sondern nur noch den Finger bewegte.

Hiernach ist also schlechterdings nichts im Leben, ja, auch nichts vom Leben beharrend. Kaum entstanden, eilt es schon mit eiserner Notwendigkeit seinem Verfalle und seiner schließlichen Auflösung entgegen, die früher oder später unweigerlich kommen muß. Das ist die Signatur jedes einzelnen Objektes, ob lebend oder tot, mit dem wir während unseres Lebens durch einen unserer Sinne in Berührung kommen, insbesondere auch jedes Objekts, das wir lieben, ja, in leidenschaftlicher Gier um jeden

Preis festhalten wollen. Das ist aber auch die Signatur der sämtlichen Komponenten unseres eigenen Lebens selber, einschließlich des Bewußtseins. Auch sie sind unaufhörlicher Veränderung unterworfen, die im Tode in ihre gänzliche Verrichtung ausmündet. Mag es nämlich auch höhere Lebensformen geben, selbst solche durchgeistigster Natur, die ganz in geistigem Schauen, in reinem Denken aufgehen, so ist doch auch ein solches Erkennen oder Bewußtsein nur als Folge organischer Prozesse möglich, die ihrerseits wieder Materie voraussetzen, an der sie sich vollziehen, sollte diese Materie auch bis zur Strahlen- oder Ätherform verfeinert sein. Jede materielle Form aber muß irgend einmal zerbrechen.

Mit dieser Erkenntnis, daß alles Leben in irgendwelcher Ferne zufolge seiner inneren Wesenheit als vergänglich leidvoll ist, nahm für den Buddha sein Problem eines völlig leidfreien Zustandes eine geradezu verzweifelte Wendung. Denn es hatte damit die Form angenommen, ob uns ein völlig lebensfreier und damit auch durchaus immaterieller Zustand möglich sei. Und schon, daß er auch vor seinem Problem in dieser Fassung nicht zurückschreckte, sondern eben auch ruhig und nüchtern diese neue Möglichkeit, auf die ihn sein Denken geführt hatte, erwog, beweist die Höhe seines objektiven, also reinen wissenschaftlichen Denkens. Um das einzusehen, braucht man sich nur vorzuhalten, wie unsere „wissenschaftlichen“ Köpfe sich auch nur einer solchen bloßen Möglichkeit eines lebensfreien Zustandes, der doch auch nichts mit Vernichtung zu tun hat, gegenüberstellen. Sie vermögen entweder schon das Problem als solches nicht zu fassen, indem sie mit dem Begriffe eines lebensfreien Zustandes immer noch etwas dem Leben Entlehntes, wie ein Beharren in der Zeit, verbinden, oder sie gießen ohne weiteres die Schale ihres Hohnes über jeden aus, der die Möglichkeit eines solchen Zustandes auch nur ernstlich zu diskutieren wagt, mit der Motivierung, daß jenseits alles dessen, was zum Leben gehört, also jenseits aller Empfindung, aller Wahrnehmung, alles Denkens und jenseits der organischen Prozesse, durch die all das erzeugt wird, und jenseits der Materie, an der sich diese organischen Prozesse abspielen, doch nur mehr der Abgrund des absoluten Nichts sich auftue. Wie klein sie doch sind im wissenschaftlichen Denken, diese „wissenschaftlichen“ Köpfe! Gewiß ist irgendwelches Leben ohne irgendwelche Materialität nicht denkbar — das wurde ja soeben auch hier ausgeführt — gewiß hört mit allen Lebensphänomenen und damit allem Materiellen auch alles Erkennbare auf, indem alle Erkenntnis sich auf die materiellen Objekte der sechs Sinne, einschließlich der ebenfalls materiellen Gedanken, beschränkt, und gewiß könnte es sein, daß jenseits des Erkennbaren das absolute Nichts gähnt. Aber ebenso gut könnte es an sich doch auch sein,

daß unser Erkenntnisvermögen mit seinen materiellen Sinnenorganen schon als solches ungeeignet ist, die Grenzen des Möglichen, insbesondere eines möglichen Immateriellen, zu umspannen, so daß also für ein wirklich objektives, also echt wissenschaftliches Denken nie und unter keinen Umständen festzustellen ist, daß die Begriffe Unerkennbar und absolutes Nichts sich decken, vielmehr stets und unter allen Umständen wenigstens die Möglichkeit eines über alle Erkenntnis Hinausliegenden, also eines Transzendenten, offen bleibt, eine Möglichkeit, die als solche, also als bloße Möglichkeit, ja schon dadurch demonstriert wird, daß so viele Philosophen und zwar nicht eben die kleinsten — von der Theologie aller Zeiten und Länder gar nicht zu reden — sich so viel mit diesem Transzendenten befaßt haben und sich immer wieder mit ihm befassen. Mehr als die Einräumung dieser bloßen Möglichkeit wird aber auch zunächst gar nicht verlangt. Und jeder echt wissenschaftliche Kopf, also jeder, dem es nicht um die Verteidigung seiner eigenen bisherigen Forschungsergebnisse um jeden Preis, sondern eben um die Feststellung der objektiven Wahrheit um jeden Preis zu tun ist, mag dabei auch seine ganze bisherige Lebensarbeit sich als ein einziger großer Irrtum erweisen, wird jene Möglichkeit um so bereitwilliger einräumen, als er dadurch Gelegenheit erhält, die Gründe kennen zu lernen und zu würdigen, die für die Wirklichkeit jener Möglichkeit ins Feld geführt werden, auf welche Wirklichkeit es schließlich doch auch ganz allein ankommt. Nur ein so echt wissenschaftlicher Kopf wird auch zu einer unbefangenen und damit echt wissenschaftlichen Prüfung der angeblichen Lösung des Problems des Buddha kommen, der selber, wenn er ebenfalls in den Vorurteilen seines Zeitalters stecken geblieben wäre, nach denen es gleichfalls als selbstverständlich erachtet wurde, daß das Leben, wenn auch ein Leben reiner Geistigkeit, dem Menschen wesentlich sei, nicht einmal zur Formulierung, geschweige zur Lösung seines Problems gekommen wäre.

3. Oben wurde die Überleitung des Buddhaproblems eines völlig leidfreien Zustandes in das Problem eines völlig lebensfreien und damit immateriellen Zustandes eine verzweifelte genannt. In der Tat, wie soll auch eine einwandfreie Feststellung der Wirklichkeit und der Erreichbarkeit eines solchen Zustandes möglich sein, nachdem doch alle Erkenntnis sich, wie eben ausgeführt, auf die Lebensphänomene und insbesondere auf das Materielle beschränkt? Man gehe die Geschichte der Religionen und der Philosophie durch: findet man auch nur einen, der zu einem Gebiete jenseits alles Lebens, das doch nicht Vernichtung ist, vorgedrungen wäre, in einer Weise, daß seine Deduktionen mehr als bloße Spekulationen, mehr als bloße Hypothesen, mehr als vage Vermutungen geblieben wären?

Und wirklich ist Klarheit an dieser äußersten Grenze der Erkenntnis auch für das kühnste Erkenntnisstreben etwas so ungeheuer Schweres, daß nur ab und zu einmal, nur in vielen Millionen Jahren ein Mal in dem Welttreiben ein Gehirn produziert wird, das auch hier noch völlig klar sieht und eben deshalb auch hier noch völlig klare Erkenntnisse für alle, die zu verstehen fähig sind, mitzuteilen vermag. Das ist so wahr, als ein solcher Riese unter den Geistesriesen — eben deshalb, eben weil er die Botschaft aus dem „wechsellosen Reich“, aus dem „Reiche der Todlosigkeit“, aus dem „Orte, der sicher liegt“, uns armseligen Würmern zu bringen vermag — ein unvergleichlicher, allerhöchster Buddha genannt wird, Einer, der die höchste Erkenntnis erreicht hat, und als ein solcher vollkommener Buddha nur im Verlaufe ungezählter Millionen von Jahren einmal in der Welt erscheint. Dann aber erscheint seine Heilsbotschaft trotz ihrer Unerhörtheit so einfach, daß sie jedes normale Gehirn zu begreifen vermag, auch das eines einfachen Hafners, wie Ghatikāra einer war, auch das einer ungebildeten Sklavin, wie Punnikā, [1] wenn das Gehirn nur ganz objektiv, nicht durch gegenteilige Ansichten unentrinnbar gefesselt, zu denken vermag. Denn die Wahrheit ist immer einfach, auch bezüglich der höchsten und allerhöchsten Probleme. Ja, die Größe und Schwierigkeit eines Problems bedingt überhaupt keinen Unterschied in der Faßlichkeit der gefundenen, sie bedingt einen solchen nur in der Ausmittelung der zu findenden Wahrheit. Denn Wahrheit ist Durchschauung eines Verhältnisses der Wirklichkeit. Ist diese Durchschauung eine vollkommene, dann ist sie, eben deshalb, immer gleich durchsichtig, gleich klar, mag es sich um welches Verhältnis immer handeln. Eben deshalb also ist jede Wahrheit, wenn sie nur erst ganz aufgegangen ist, so einfach und so selbstverständlich, wie das Ei des Columbus. Schwierigkeit kann dann nur noch die Übermittlung der gefundenen Wahrheit an andere bieten, indem diese Übermittlung die weitere Fähigkeit voraussetzt, das Geschaute so klar in fest umrissene und allgemeinverständliche Begriffe und damit Worte abzusetzen, daß sich auch die anderen die gleiche greifbar anschauliche Vorstellung von dem nunmehr begriffenen Verhältnis, wie es wirklich ist, zu machen vermögen.

Liegt somit die Grundschwierigkeit in der Auffindung der Wahrheit, so ist diese Schwierigkeit selbst näher eine Schwierigkeit des bei der Lösung eines Problems einzuschlagenden Weges oder der hierbei zu befolgenden Methode. Ist man auf dem richtigen Wege, forscht man nach der richtigen Methode, so wird auch ein schwieriges Problem binnen kurzem bezwungen sein. Und so konnte denn auch der Buddha sein ungeheures Problem der Möglichkeit eines lebensfreien und damit durchaus immateriellen

[1] Lieder der Nonnen, V. 327.

Zustandes erst, als er nach jahrelangen Irrgängen den rechten Weg, die richtige Methode gefunden hatte, dann aber unschwer zur definitiven Entscheidung bringen:

Wer immer sich noch mit dem Buddhaproblem befaßte, der wollte es auf direktem Wege lösen, d. h. er suchte es durch das normale Denken in positiven Begriffen zu meistern. Keiner ahnte, daß ein solches Beginnen schon in sich unmöglich ist. Denn das Problem eines lebensfreien oder immateriellen Zustandes ist ja eben das Problem der Möglichkeit eines Zustandes, der schlechterdings kein einziges Element des Phänomens des Lebens oder der Materie enthält, indem er sonst, also soweit er irgendwie etwas vom Leben in sich bürge, eben nicht lebensfrei, nicht immateriell wäre. Die Feststellung eines solchen Zustandes kann also nur auf indirektem Wege gelingen, nämlich auf dem Wege, daß man immer negativ zu denken, d. h. von allen Elementen, welche das Leben konstituieren, der Reihe nach festzustellen sucht, ob sie in einer wesenhaften Beziehung zu uns stehen, oder ob sie nicht vielmehr alle miteinander im Grunde mit unserem eigentlichen Wesen nichts zu tun haben. Wäre Letzteres in voller Evidenz festgestellt, mithin mit so zwingender Logik aufgezeigt und damit zugleich in so durchsichtiger Weise durchschaut, daß man dieses Verhältnis der Komponenten des Lebens zu uns selber förmlich mit Händen greifen könnte, dann wäre das Problem eines lebensfreien oder immateriellen Zustandes nicht bloß gelöst, sondern dieser lebensfreie Zustand zugleich unmittelbar erlebt. Damit wäre dann zugleich die Einsicht verbunden, daß man von diesem Zustand selbstverständlich nie aussagen kann, was er ist, sondern immer nur, was er nicht ist, indem jeder nur mögliche Begriff und damit jedes nur mögliche Wort ja dem Bereiche des Lebens bezw. des Materiellen entlehnt ist, so daß also eine positive Definition des lebensfreien und immateriellen Zustandes, wenn es ihn geben sollte, ebenso unmöglich sein muß, als es unmöglich ist, einem Neger, der zeitlebens nicht aus dem das ganze Jahr hindurch gleichmäßig anhaltenden heißen Klima seiner äquatorialen Heimat herausgekommen ist, eine genügend deutliche Definition von dem Schnee zu geben, der im Winter die Fluren Deutschlands bedeckt: in dem Wortschatz des Negers gibt es kein Wort, ja, kann es kein solches geben, das zur Definition des Schnees verwendet werden könnte. Und eben diesen wichtigen negativen Weg ist der Buddha gegangen, ist ihn bis ans allerletzte Ende gegangen. Darin liegt das Einzigartige seiner Methode.

Freilich setzte das voraus, daß er vor allem die Komponenten des Lebens in ihrem Verhältnis unter sich durchschaute, indem ihm dann nur mehr übrig blieb, sie auch in ihrem Verhältnis zu ihm selbst festzustellen

Ersteres war ihm, wie wir bereits gesehen haben, in der glänzendsten Weise schon bei der Lösung des Vergänglichkeitsproblems gelungen. Letzteres, also die Bestimmung des Verhältnisses der Komponenten des Lebens zu unserem eigentlichen Wesen, erforderte die Aufstellung eines sicheren, ja, in Hinsicht darauf, daß es sich um die Grundfrage des ganzen Buddhaproblems handelt, eines unfehlbaren Kriteriums dafür, wann etwas als zu unserem Wesen gehörig zu erachten ist und wann nicht. Und in der Tat, das Kriterium des Buddha hierfür ist unfehlbar und dabei doch so klar, so offensichtlich wahr, so überaus selbstverständlich, daß es vielleicht das Wunderbarste in der Geschichte des menschlichen Erkenntnisstrebens ist, daß zur Auffindung dieser Binsenwahrheit ein Buddha nötig ist und daß sie eben deshalb nur ab und zu im Verlaufe der Jahrmillionen einmal gefunden wird. Zugleich ist gerade dieser Umstand ein schlagender Beweis, wie unendlich schwach, wie jammervoll hilflos die normale Erkenntnisfähigkeit sämtlicher Wesen in der Welt ist. Dieses Kriterium aber ist das folgende: Zu meinem Wesen kann nichts gehören, was ich entstehen und vergehen oder was ich sich irgendwie verändern sehe, dessen Entstehungs- und Beendigungsmoment, bezw. dessen Veränderungsmomente ich also beobachte, ja, die ich erst als in der Zukunft eintretend erkenne und über die ich, nachdem sie vergangen sind, noch reflektiere; oder, positiv ausgedrückt: nichts, was sich mir nicht wenigstens während meines gegenwärtigen Lebens vom ersten bis zum letzten Augenblick meiner Erkenntnis als gleichmäßig beharrend, sondern vielmehr als vergänglich darstellt, kann etwas mit meinem Wesen zu tun haben. — Vorhin ist gesagt worden, daß es wohl der schlagendste Beweis für die Jämmerlichkeit der Erkenntnisfähigkeit der Wesen ist, daß es zur Feststellung dieses Kriteriums eines Buddha bedarf. Dieser Satz bedarf einer Berichtigung. Es gibt einen noch schlagenderen Beweis für diese Jämmerlichkeit, nämlich die Tatsache, daß es menschliche Gehirne, ja, gebildete, sogar hochgebildete menschliche Gehirne gibt, die diese Binsenwahrheit, auch, nachdem sie schon einmal von einem Buddha entdeckt werden mußte, nicht einmal, wenn sie ihnen als eine gefundene vorgetragen wird, zu fassen vermögen. Wem möchten hier nicht die Worte beifallen: „Der Menschheit ganzer Jammer faßt mich an!"

4. Man braucht dieses Kriterium bloß zu verstehen und braucht den die Persönlichkeit ergebenden Komplex der Lebensphänomene bloß auf dasselbe zu prüfen, und das Buddhaproblem ist auch schon gelöst: das Phänomen des Lebens zugleich mit der Materie, an der es sich abspielt, kann unmöglich etwas mit unserem Wesen zu tun haben. Ich sehe mich zwar im Strome des Lebens treiben, aber ich sehe zugleich dieses ganze Leben in

allen seinen Komponenten, dem Körper, dem Bewußtsein, den Empfindungen, Wahrnehmungen und dem, was man unter Gemütsregungen im weitesten Sinne zusammenfaßt, als ein restloses Anderswerden: jeden Augenblick wird Materie aus dem Körper ausgeschieden und neue assimiliert; eine Empfindung, eine Wahrnehmung löst die andere ab, die Gemütsregungen gleichen einer qualmenden Rauchsäule, die sich ununterbrochen in die Höhe wälzt, bald von der Sonne beschienen, durchsichtig und hellglänzend, bald wie ein zum nächtlichen Himmel emporstrebender Zug schwarzer Vögel; kurz, das ganze Bewußtsein mit allem seinen Inhalt ist ein in allen seinen Teilen von Minute zu Minute wechselndes Kaleidoskop: und das alles — und darin liegt das Wunderbare, liegt das Gewaltige, liegt der Schlüssel zur Eröffnung des Lebensrätsels — das alles beobachte ich, das alles überschaue ich, dieses ganze Schauspiel kann ich jeden Augenblick während dieses ganzen Lebens, also ich als Kind, ich als Jüngling, ich als Mann, ich als Greis, eben stets Ich, immer wieder neu erleben und kann ich jeden Augenblick sich wie eine wesenlose Phantosmagorie immer wieder auflösen sehen, zugleich mit der Folge, daß ich Leid empfinde über diese Auflösung, Leid über die drohende Auflösung, Leid über die eben vor sich gehende und Leid über die schon längst vollzogene Auflösung: ich klage über ein Leben, das schon längst nicht mehr ist. Nur dann klage ich nicht mehr, wenn ich die Buddhabotschaft höre und verstehe: das alles gehört dir ja nicht, das alles bist du ja nicht, das alles ist nicht dein Selbst. Denn wie könnte das etwas mit dir zu tun haben, über dessen schon längst vollzogenen Untergang du immer noch klagst? Wärest du mit ihm untergegangen, dann könntest du doch jetzt nicht mehr über diesen Untergang klagen! — Gilt das von jedem Augenblick meines Lebens, dann gilt es natürlich auch von dem letzten, gilt auch von dem Augenblick des Todes. Auch ihn sehe ich kommen, auch ihn kann ich, wenn ich es nur verstanden habe, mir die hierzu nötigen Geisteskräfte zu erhalten, noch überschauen — „bei einem solchen, Rāhula, gehen auch die letzten Atemzüge bewußt aus, nicht unbewußt“ — indem in diesem Falle das Bewußtsein als das allerletzte erlischt, wie der verglimmende Funken erst ausgeht, wenn das letzte Stückchen Holz, das ihn trägt, in Asche auseinanderfällt, kann auch noch in diesem allerletzten Augenblick des Todes mit eben diesem Bewußtsein auch von diesem Bewußtsein selbst feststellen: Auch das gehört mir nicht, auch das bin ich nicht, auch das ist nicht mein Selbst.

5. Das Phänomen des Lebens vollzieht sich an der Materie, hat einen körperlichen Organismus zur Basis: „In mir ist diese Empfindung entstanden. Sie ist aus einer Ursache entstanden, nicht ohne Ursache. Wo

liegt diese Ursache? Sie liegt in diesem Körper" — „der körperliche Organismus ist der Grund, der körperliche Organismus ist die Ursache, daß die Gruppe des Bewußtseins erscheinen kann." Wie aber kam ich dann zu diesem Organismus, wenn auch von ihm gilt: auch er gehört mir nicht, auch er ist nicht mein Selbst? Die Frage scheint sehr schwierig, ist aber in Wahrheit sehr einfach: mein körperlicher Organismus wurde nicht bloß in meiner Geburt gestaltet, sondern gestaltet sich in Wahrheit jeden Augenblick immer wieder neu, so zwar, daß er sich binnen rund zehn Jahren jeweils vollständig erneuert hat, so daß ich also, wenn ich jetzt beispielsweise fünfzig Jahre alt bin, bereits den sechsten neuen Körper herumtrage. Was aber bewirkt diesen steten Neuaufbau? Die Energie, die Saṅkhārā, die im Körper tätig sind, bewirken ihn, und sie bewirken ihn, nachdem ich jeweils zuvor die Nahrung zu diesem Aufbau ergriffen habe, ergriffen mit den Händen, mit den Zähnen, mit den Verdauungsorganen. Dieses Ergreifen ist also die Voraussetzung für den steten Neuaufbau des Organismus. Es war eben deshalb natürlich auch die Voraussetzung für seinen ersten Aufbau: es mußte der befruchtete mütterliche Keim ergriffen werden und mußte auch schon im Leibe meiner Mutter die in deren Blut vorbereitete weitere Nahrung ergriffen werden, damit die Energien daraus den Embryo gestalten konnten. Dieses Ergreifen aber hatte die gleiche Ursache, wie das Ergreifen der Nahrung, die ich auch jetzt noch täglich zu mir nehme: ich ergreife jeden Tag diese Nahrung immer wieder neu, weil in mir der Wunsch, das Verlangen, der Drang, der Durst haust, mir meinen körperlichen Organismus zu erhalten. So ergriff ich also auch den von meinen Eltern befruchteten Keim, weil in mir der Drang, der Durst nach einem Organismus hauste. Wo keinerlei Wunsch, keinerlei Drang, keinerlei Durst nach etwas ist, da wird auch nichts ergriffen: das ist ein Satz, den jeder jeden Augenblick als wahr erproben kann. Durst, Begehren nach etwas erhebt sich seinerseits wiederum nur in mir, wenn sich etwas in meinem Bewußtsein als schön und damit als des Begehrens wert darstellt, und nur, weil ich die Welt schön finde, will ich gegenwärtig meinen Organismus, durch den allein ich ja mit ihr in Verbindung stehe, behaupten. So mußte also auch der Durst, zu dessen Stillung ich den Keim im Leibe meiner Mutter ergriff, aus einer vorhergegangenen Wahrnehmung der Welt, in der sie sich mir als schön und damit als des Begehrens wert dargestellt hatte, entsprossen sein. Ich mußte also schon vor meiner Geburt einen Organismus gehabt haben, mit dessen Sinnenorganen ich schon damals die Welt wahrgenommen hatte. Dieser frühere Organismus aber war auf die gleiche Weise entstanden, wie der gegenwärtige und so zurück in die anfangslose Vergangenheit, so

aber auch in die endlose Zukunft hinein: solange ich im Moment meines jeweiligen Todes noch Verlangen, Durst nach der Welt haben werde, werde ich immer wieder einen neuen Keim ergreifen, woraus sich dann wiederum ein neuer Organismus formen wird. Damit verliert sich aber der Fluß des Lebens und damit des Leidens jedes einzelnen Wesens, welchen Fluß wir mit der Geburt des Wesens in unseren Gesichtskreis eintreten und mit seinem Tode wieder aus diesem Gesichtskreis verschwinden sahen, in Wahrheit in eine anfangslose Vergangenheit zurück, und kann unter Umständen in eine endlose Zukunft hinein weiterrauschen: das gegenwärtige Leben eines Individuums stellt nur eine kleine Kurve dieses ungeheuren, durch die Jahrmillionen der Weltzeitalter sich hindurchwälzenden Lebensstromes dar, die Fortsetzungen der beiden Enden der Kurve, also nach rückwärts und nach vorwärts, verbergen sich unserem Blick nur hinter sich vorschiebenden mächtigen Gebirgen.

6. Ein immaterieller und damit lebensfreier Zustand ist uns an sich möglich. Nunmehr wissen wir auch, wie er verwirklicht werden kann: Sobald wir jeden Wunsch, jeden Drang, jeden Durst verloren haben, findet im Tode kein Ergreifen einer neuen Materie in Form eines neuen Keimes mehr statt, womit natürlich auch alles Leben unmöglich gemacht ist. Dieser Drang nach dem Leben und damit nach dem Besitz eines Körpers aber wird aufgehoben durch die Erkenntnis, daß jede nur mögliche Daseinsform, also Leben in jeder Gestalt, ein leidvoller Zustand für uns ist, der entgegengesetzte Zustand der vollendeten Wunsch-, ja Willenlosigkeit überhaupt, aber der Zustand unaussprechlichen Friedens und damit höchster Seligkeit. Dieser Zustand vollendeter Willenlosigkeit, also der Freiheit von jedem Wunsch nach irgendwelcher Wahrnehmung, ja, auch nur Empfindung, und damit nach dem Besitz eines Körpers als des Empfindungs- und Wahrnehmungs-Apparates muß natürlich noch in diesem Leben, spätestens im Augenblick des Todes verwirklicht sein, und er ist verwirklicht, wenn uns gegenüber einem Tode, auf den für uns keinerlei Wiedergeburt mehr folgt, in keiner Weise mehr der Gedanke aufsteigt: „Vernichtet werde ich sein, ach, zu Grunde gegangen werde ich sein“, sondern nur mehr der durch keinerlei Regung irgendwelchen Zweifels mehr gestörte Gedanke: Der Schritt, den ich nunmehr machen werde, ist der des Eintritts in „die ruhige Stätte“ und der Zustand, in den ich nunmehr übertreten werde, der der „Wonne des Aufhörens aller organischen Prozesse“.[1])

7. Wer so weit gekommen ist, das Phänomen des Lebens als ihm unwesentlich zu durchschauen, für den sind natürlich auch die sämtlichen Lebensprozesse, sowohl die körperlichen wie die geistigen, eingeschlossen

---

[1]) Dhammapada, V. 381.

das Denken, keine Äußerungen seines Wesens mehr, in denen als in seinen Prädikaten dieses selbst sich offenbarte, sondern er steht dem Getriebe seiner Persönlichkeit, unter welchen Begriff hier all das zusammengefaßt wird, was an uns irgendwie mit dem Phänomen des Lebens zusammenhängt, also allem Erkennbaren an uns überhaupt, so entfremdet gegenüber, daß ihm angesichts dieser Persönlichkeit auch nicht einmal mehr der bloße Gedanke an sich selbst aufsteigt, wenn er andererseits auch dieses ganze Lebensgetriebe völlig in seiner Gewalt hat: er kann jedes einzelne der Lebensphänomene „wissentlich aufsteigen, wissentlich standhalten und wissentlich wieder untergehen lassen", womit er sich in greifbarer Anschaulichkeit als von ihm unabhängig unmittelbar erfährt. Näher stellt sich ihm sein Verhältnis zu seiner Persönlichkeit und damit zu dem, was man Leben nennt, oder sein Verhältnis zu dem materiellen Zustand, in dem er sich zur Zeit befindet, also dar:

Das Bewußtsein in Form der Empfindung, der Wahrnehmung und des Denkens ist erst eine Folge der vegetativen und sensitiven Funktionen, deren Produkt. Diese Funktionen — Saṅkhārā — sind näher Kräfte oder Energien, die die ergriffene Materie zu den vegetativen und sensitiven Organen gestalten, und dann Energien, welche diese Organe aktuieren. Sie stehen uns als so wesensfremde gegenüber, daß sie unserer Beinflussung durchaus entzogen scheinen. Wir vermögen beispielsweise nicht nur nicht die Energien, welche das Herz, die Lungen, die Nieren usw. aktuieren, willkürlich zu beeinflussen, sondern nicht einmal die Energien, welche in den sensitiven Funktionen zur Erscheinung kommen: ich kann so wenig die Energie, welche mein Ohr in Aktion hält und damit Töne für mich erzeugt, also das, was man hören nennt, zum Stillstand bringen, als die Energie, welche das Auge aktuiert und damit das Sehen ergibt, ausschalten: ein Mensch, dem die Augenlider abgeschnitten wären, müßte unaufhörlich sehen, außer im Schlafe, dessen Eintritt aber wiederum von ihm unabhängig ist. Alle diese Energien gehen an sich auch völlig unterhalb der Schwelle des Bewußtseins vor sich, indem sie dieses ja erst als ihr Produkt erzeugen: ich weiß nicht, welche Muskeln in Tätigkeit treten, wenn ich gehe, ich weiß aber auch nicht, welche Nerven in Aktion treten und auf welche Weise das geschieht, wenn ich sehe, höre, rieche, schmecke, taste und insbesondere denke. Ich weiß nur — und hier liegt der Punkt, von dem aus ich die ganze Welt lenken, ja, sie, wenn ich will, aus den Angeln heben kann — daß ich jene Energien trotz allem zu beeinflussen vermag, und zwar letzten Endes bis zu ihrer völligen Beherrschung, ja, bis zu ihrer völligen Neuschöpfung oder Vernichtung. Das aber geschieht also:

Jede Energie, die in einem Organismus wirkt, dient zur Befriedigung eines Dranges. Ja, jede solche Energie hat überhaupt gar keinen anderen Zweck, als diese Drangbefriedigung: meine Beine dienen der Befriedigung des Dranges nach Ortsveränderung, meine Augen der Befriedigung des Dranges zu sehen, mein Gehirn der des Dranges zu denken. Jede solche Energie ist also im Verlaufe der Jahrmillionen unserer Weltenwanderung auch nur zur Stillung eines solchen Dranges entstanden und damit auch die Gesamtheit der unseren Organismus konstituierenden Energie: weil wir schon seit anfangslosen Zeiten einen Drang zum Phänomen des Lebens haben, haben sich jene Energien entwickelt, welche eben das Leben ermöglichen. Und würde in uns ein neuer Drang entstehen, der nur durch ein neues Organ unseres Körpers gestillt werden könnte, so würde, wenn uns nur der Schmerz, den die Durchkreuzung dieses Dranges in Form einer Wehen Empfindung verursacht, lange genug in der Aufeinanderfolge unserer Existenzen in unserem Bewußtsein gegenwärtig bliebe, so sicher eine neue Energie in unserem Organismus entstehen, welche dieses Organ bildete, als sich am Pferd im Verlaufe seines Weltenlebens zur Vermeidung der immer und immer wieder auftretenden schmerzlichen Empfindungen, welche ihm die Insektenstiche am Hals und Rücken verursachen, die Mähne und der Schweif entwickelt haben.

Auf die gleiche Weise verschwinden die Energien auch wieder: Wem das Klavierspiel keine Freude mehr bereitet, d. h. keine wohligen Empfindungen mehr auslöst, der wird natürlich auch nicht mehr Klavier spielen und infolge davon die entwickelte Fähigkeit zum Klavierspiel nach und nach wieder verlieren. Und wem sich infolge anhaltender Schicksalsschläge sein gegenwärtiges Leben so trostlos darstellt, daß er jeden Wunsch zum Weiterleben in Wahrheit, nicht bloß scheinbar, verliert, ja, daß er eine unbezwingliche Sehnsucht nach einem baldigen Tode in sich verspürt, der wird auch beim Fehlen einer anderweiten Krankheitsursache ganz sicher alsbald sterben — seine Lebensenergien lösen sich auf.

Somit ist die Entstehung der Lebensenergien, bezw. ihre Verstärkung, letzten Endes durch eine bestimmte Art von Erkenntnis bedingt, nämlich eben die Erkenntnis, die uns einen bestimmten Zustand als einen für uns begehrenswerten erscheinen läßt. Sobald diese Art von Erkenntnis vorhanden ist, wächst auch alsbald zunächst der Drang selbst nach Verwirklichung dieses Zustandes und wachsen weiterhin die Energien hervor, welche diese Verwirklichung nun auch in der Tat herbeizuführen geeignet sind. Der Buddha nennt diese Art von Erkenntnis, welche irgend etwas in der Welt als des Begehrens wert erscheinen läßt und damit Energien erzeugt, Nichtwissen. Umgekehrt ist die Aufhebung der Energien

und damit natürlich auch zunächst ihre Änderung durch die gegenteilige Erkenntnis bedingt, daß der Zustand, dessen Verwirklichung die Energien bisher dienten, leidbringend für uns ist, mit der Folge, daß, wenn sich die universale Erkenntnis von der leidschaffenden Natur aller nur möglichen Lebensformen einstellt, mit dem Schwinden des Dranges nach Leben überhaupt auch alle Lebensenergien sich für ewig auflösen. Der Buddha nennt diese Erkenntnis Wissen. Damit begreifen wir den grundlegenden Satz des Buddha: „In Abhängigkeit vom Nichtwissen entstehen die Saṅkhārā, eben die Lebensenergien, die organischen Prozesse; in Abhängigkeit vom Wissen lösen sie sich auf.“

Hierbei ist nur Eines nicht zu übersehen: die fragliche Erkenntnis, liege sie nun in der Richtung des Nichtwissens oder des Wissens, ist regelmäßig so schwach, daß biologische Zeiträume notwendig sind, um die ihr entsprechenden Energien zu schaffen, bezw. die ihr widersprechenden zu modifizieren, oder, je nachdem, ganz zu vernichten.

Eine beschleunigte Modifikation dieser Energien wäre somit auch nur möglich durch eine beschleunigte Steigerung der zu Grunde liegenden Erkenntnis. Und hier setzt nun der Buddha-Weg ein. Der Buddha sagt vor allem: Es ist zwar nicht möglich, die vegetativen Energien unmittelbar zu modifizieren, aber es ist möglich, die geistigen in seine Gewalt zu bringen, und dann vermittels ihrer, also indirekt, auch auf die ersteren Einfluß zu gewinnen: „Nicht kann man den Körper alsogleich in seiner Gewalt haben, den Geist beherrschen kann da der Sterbliche.“ Die Beeinflussung der geistigen, also der die Erkenntnis erzeugenden Energien aber beschränkt sich zunächst selbst wieder darauf, sie in eine bestimmte Richtung einzustellen: „Er hütet das Gesicht, das Gehör . . . das Denken. Er wacht eifrig über das Denken“, damit es eben in einer bestimmten Richtung vor sich gehe. Freilich wie wir das machen, das wissen wir, wie bereits ausgeführt, nicht. Aber die Hauptsache ist, daß wir es können, so gut wie wir unsere Finger auf das Klavierspiel einstellen und in dieser Richtung gelenkig machen können, obwohl wir auch hier nicht wissen, wie wir das machen, d. h., welche Muskeln und Nerven und auf welche Weise wir diese in Aktion setzen. Müht man sich weiter unaufhörlich, der Neigung oder dem Drange, in einer von der vorgenommenen abweichenden Richtung zu denken, zu trotzen, so verstärkt sich im gleichen Maße die Fähigkeit, in der neuen Richtung zu denken. Zugleich wächst — eben mit dieser Übung — auch die Denkenergie an sich und werden damit auch die Erkenntnisse, die infolge dieser stetig wachsenden Energie aus den Tiefen des Ungewußten emporgehoben werden oder aufsteigen, immer reinere und tiefere. Das aber führt automatisch auch die be-

schleunigte Umbiegung, bezw. das Wachsen der körperlichen Energien in der Richtung des von der neuen Erkenntnis gewiesenen Zieles herbei, so daß es sich nunmehr auch versteht, wie wir auch die vegetativen Funktionen unseres Organismus mit der Zeit — indirekt — beeinflussen können. Es ist genau so wie das Sonnenlicht, das wir zum Zweck des Sehens in ein Zimmer einlassen, zugleich und weiterhin auch die physikalischen und chemischen Kräfte, die in den Materialien tätig sind, aus denen das Zimmer gebaut ist, beeinflußt, die Steine, das Holz, die Tapeten: die Steine werden trocken, das Holz bekommt Risse, die Tapeten werden blaß usw.

Dabei bleibt nun freilich die Feststellung der Art des Influxes der einzelnen Erkenntnisse auf die Lebensenergien übrig. Es ist nämlich beispielsweise nicht etwa einfach so, als ob einer nur die Schönheit eines langen Lebens zu erkennen brauchte, um nun schon auch eben dadurch seine Lebensenergien zur Unterhaltung eines langen Lebensprozesses anzuregen. Es ist auch nicht an dem, als ob jeder, dem sich körperliche Schönheit als ein ganz besonderes Gut darstellt, nun auch schön würde. Die Sachlage ist vielmehr die: Wer die Erkenntnis, daß alles Leben unverletzlich ist, bis zu dem Grad in sich erzeugt, daß er auch tatsächlich alles Leben irgendwelcher Art schont, ja, mit Liebe umfaßt, dessen eigene Lebensenergien entwickeln sich in der Richtung eines langen Lebens, und wer die Sanftmut als einen solchen Schatz durchschaut, daß er selber sanftmütig wird, in dem nehmen die körperlichen Energien die Richtung zur Gestaltung eines schönen Körpers. Damit wird deutlich, daß die Feststellung des Zusammenhanges zwischen der Erkenntnis und den Lebensenergien im Einzelnen ein eigenes Gebiet, also für den Fall, daß die Buddhalehre Wissenschaft sein sollte, eine Spezialwissenschaft darstellt, gleichwie der Einfluß des Lichtes auf die einzelnen Körper einen speziellen Zweig der Physik bildet. Es ist die Lehre vom Wirken, vom Karma, also die Karmalogie. Dieses Gebiet der Karmalogie ist ein sehr schwieriges Gebiet, gleichwie ja auch die Feststellung der Wirkungen des Lichtes auf die einzelnen physikalischen und chemischen Stoffe nicht eben einfach ist. Ja, die Karmalogie in ihren einzelnen Teilen ist so schwierig, daß auch sie als ein Ganzes wiederum nur von einem Buddha begründet werden konnte. Sie ist ausführlicher dargestellt in der „Lehre des Buddha“ S. 245 flg, wobei insbesondere auch die Anmerkung S. 260 als Richtung gebend zu beachten ist.

Das ist in großen Umrissen die Lehre des Buddha. Man darf sie nur überblicken, um ohne weiteres einzusehen, daß sie das, was man ein System von Erkenntnissen nennt, in vollendeter Weise darstellt. Sie hat jenen Komplex von Erscheinungen zum Gegenstand, die leidschaffend für

uns sind, deren Gesamtheit mithin den Begriff des Leidens bildet. Dabei zeigte sich allerdings alsbald, daß alle nur immer möglichen Erscheinungen leidbringend für uns sind, so daß wir eben deshalb das Objekt des Buddhaproblems mit dem Objekt der Philosophie, nämlich der ganzen Welt, zusammenfallen sahen. Von dieser Philosophie aber unterscheidet sie sich wieder dadurch, daß sie die Erscheinungen, welche man unter dem Begriffe Welt zusammenfaßt, nicht unter dem philosophischen Gesichtspunkt, der der letzten gemeinschaftlichen Wurzel alles Seienden ist, sondern eben unter dem ganz spezifischen, der Buddhalehre allein eigentümlichen des Leidens nach seiner Natur, seiner Entstehung und seiner Vernichtung betrachtet. Schon dadurch unterscheidet sie sich auch in grundlegender Weise von allen anderen Erkenntnissystemen, mögen sich diese im übrigen auch noch so sehr mit Teilobjekten der Buddhalehre berühren, wie dies beispielsweise bei der Psychologie zutrifft: „Der Asket Gotama, Brüder, untersucht die Sinnenobjekte von Grund aus, auch wir untersuchen die Sinnenobjekte von Grund aus. Der Asket Gotama untersucht das Körperliche von Grund aus, auch wir untersuchen das Körperliche von Grund aus. Der Asket Gotama untersucht die Empfindungen von Grund aus, auch wir untersuchen die Empfindungen von Grund aus. Was für eine Beschränkung, ihr Brüder, was für Eigenart und Verschiedenheit besteht da wohl zwischen dem Asketen Gotama und uns? — Auf diese Worte, Mönche, wäre den anders lehrenden Pilgern zu erwidern gewesen: ‚Was ist, Brüder, die Freude an den Sinnenobjekten, was das Elend bei den Sinnenobjekten, was die Überwindung der Sinnenobjekte? Was ist die Freude an dem Körperlichen, was ist das Elend beim Körperlichen, was die Überwindung des Körperlichen? Was ist die Freude an den Empfindungen, was ist das Elend bei den Empfindungen, was ist die Überwindung der Empfindungen?‘ Also gefragt, Mönche, würden die anderslehrenden Pilger genügende Antwort nicht gefunden haben, sondern sogar recht in Verlegenheit geraten sein. Und warum? Weil das, ihr Mönche, fremdes Gebiet für sie ist. Keinen sehe ich in der Welt . . . der durch eine Erklärung dieser Fragen den Geist gewinnen könnte, den Vollendeten ausgenommen oder einen Jünger des Vollendeten oder die es von da gehört haben.“ [1])

Dabei ist die Gliederung des Systems nicht nur die denkbar durchsichtigste, indem der einzige und stets wiederkehrende Einteilungsmaßstab eben die Natur, die Entstehung und die Vernichtung des Leidens sowie der Weg zu dieser Vernichtung ist, sondern das System ist auch von denkbar höchster Geschlossenheit. In dem ganzen überaus reichen Kanon, der die Darlegungen des Buddha enthält, wird man nicht einen Satz, ja,

[1]) Vgl. M. S. I, S. 132f.

nicht einmal ein Wort finden, das die durch das Buddhaproblem gesteckten Grenzen auch nur um Haares Breite überschritte und sich nicht ohne weiteres unter einen der eben angegebenen vier Gesichtspunkte, nach denen der Buddha sein System gegliedert hat, einreihte. Der Buddha wurde seinem Betrachtungsmaßstab eben nie und unter keinen Umständen untreu, verlor ihn während seiner ganzen fünfundvierzigjährigen Lehrtätigkeit auch nicht einen Augenblick aus den Augen. Und das ist wiederum etwas ganz Einziges, was ihm kein Zweiter nachgemacht hat und wodurch er zugleich in eigener Person ein leuchtendes Beispiel dafür gegeben hat, wie sein System, wenn es nur einmal wirklich begriffen ist, den ganzen Geist gefangen nimmt und erfüllt, den ganzen Menschen in Herz und Kopf von Grund aus befriedigt. Und so kommt es denn auch, daß man in der Buddhalehre keinerlei Aufklärung über spezifisch philosophische Probleme zu finden hoffen darf, also nichts über das Wesen der Welt an sich oder, was im Grunde dasselbe ist, über die letzte Wurzel der Welt, und damit insbesondere nichts über das Wesen der Materie, nichts über das Verhältnis an sich dieser Welt zu unserem eigenen Wesen und eben deshalb auch nichts über die Frage, warum überhaupt etwas für uns ist, vielmehr nicht noch immer nichts ist, nichts über das Verhältnis an sich der einzelnen Wesen zu einander und damit nichts über die letzte Wurzel der moralischen und antimoralischen Potenzen, also von Selbstliebe und Nächstenliebe, Selbstqual und Nächstenqual; kurz, das System des Buddha sagt uns nichts über „den Ursprung der Zeit aus der Ewigkeit, des Relativen aus dem Absoluten, des Endlichen aus dem Unendlichen, an dessen Ableitung von jeher alle philosophischen Systeme vergebens arbeiteten," wie Schopenhauer sich ausdrückt.[1]) All das sind für den Buddha durchaus müßige Probleme, die mit seinem System aber rein gar nichts zu tun haben. Er will uns nur glücklich machen, so glücklich, wie er sich selbst zu machen wußte, d. h. er will auch uns für ewig und absolut und damit buchstäblich namenlos glücklich machen. Was braucht aber ein namenlos glücklicher Mensch überhaupt noch zu wissen? Gar nicht zu reden davon, daß jene Probleme überhaupt gar nicht wißbar sind, wie sich zu allem Überfluß aus der Buddhaehre als unmittelbare Konsequenz ergibt, und daß sie eben deshalb nur n „eine Gasse, eine Höhle, eine Schlucht der Ansichten" ausmünden, die nur noch immer tiefer in das Leiden hineinführen. Wer also Aufschluß über derlei Fragen im System des Buddha sucht, der hat dieses System noch nicht einmal nach seiner formellen Seite begriffen, der gleicht Einem, der Aufschluß über mathematische Probleme in — einem Handbuch für Bergsteiger zu finden wähnt. (Fortsetzung folgt.)

[1]) Frauenstaedt, Aus Arthur Schopenhauers handschriftl. Nachlaß, S. 210.

Ein buddhistischer Fürstenspiegel.

Von Alfred Mensi-Klarbach.

Als vor fünf Jahren Dr. Georg Grimms Aufsehen erregendes Buch über die Lehre des Buddha erschien und in nicht ganz einem Jahre in seiner ersten Auflage vergriffen war, suchte ich in einer Besprechung desselben diesen in den ersten Kriegsjahren doppelt überraschenden Erfolg u. a. damit zu erklären, daß Grimm im Unterschied von dem bis dahin besten deutschen Werk über den Buddhismus: ich meine Oldenbergs „Buddha", und von seinen Vorgängern, die Lehre des Buddha nicht vom historischen und philologischen Standpunkt, als ein interessantes Objekt der Wissenschaft, sondern zum erstenmal als eine auch noch für die Gegenwart und alle Zukunft Geltung fordernde Religion und Philosophie behandelt hat. Die Überzeugung, daß es nur eine Wahrheit geben könne und daß diese in der Lehre des Buddha zu finden sei, mußte die Darstellung Grimms mit einer solch' blutvollen Wärme, mit einer solchen Überredungskraft erfüllen, daß der schriftstellerische wie der buchhändlerische Erfolg seines Buches nicht ausbleiben konnte; aber, was dem Verfasser gewiß weit mehr galt und gilt: auch nicht der Erfolg der Überzeugung. Seitdem hat Grimm in weiteren kleineren Veröffentlichungen und in dieser Zeitschrift immer neue Beweise für die Berechtigung seiner Anschauung zu erbringen gesucht, daß die Lehre Buddhas für unsere Gegenwart noch immer ihre alte Berechtigung und Bedeutung haben könne, weil eben der Mensch aller Zeiten und in allen Zonen immer derselbe sei und bleibe, auf den die vier Heilswahrheiten vom Leiden und dessen Aufhebung genau so zutreffen wie zu Buddhas Zeiten, wie nicht minder die bittere vom Lebensdurst, die Ursache seiner Leiden.

Im Jahre 1888 konnte Subhádra Bhikshu (Friedr. Zimmermann) aber schon ahnungsvoll schreiben: „Jetzt aber ist in Europa die Zeit wieder reif geworden, wo die westlichen Abkömmlinge der Arier die reine, unverfälschte Lehre des Buddha hören und erkennen können. Diese reine Lehre aber wird in Europa die Lehre der Zukunft sein und eine Umwälzung in der Geistesrichtung und Anschauung der europäischen Völker herbeiführen, wie sie seit der Einführung des Christentums nicht dagewesen ist." Soweit, wie es Subhádra Bhikshu, mitten in der Glanzzeit des ödesten Materialismus, voraussagte, sind wir nun freilich noch lange nicht; aber ein gutes Stück weiter als in jener Zeit, als noch Ludwig Büchners „Kraft und Stoff" (diese Barbiergesellen-Philosophie, wie sie Schopenhauer nannte) unumschränkte Lieblingslektüre der sogenannten gebildeten Klassen war, sind wir seither doch gekommen. Seitdem hat aber die Kenntnis der

buddhistischen Quellen auch bei uns in Deutschland rasche Fortschritte gemacht, und man war nicht mehr allein auf englische Übertragungen angewiesen. Neben einigen älteren Forschern haben sich von den jüngeren in Deutschland insbesondere auch Dr. Karl Seidenstücker, in Österreich Dr. Karl Eugen Neumann um die Vermittlung der Pāli-Quellen verdient gemacht. Letzterem verdanken wir u. a. die umfangreichen Übersetzungen der Reden Buddhas in den drei Sammlungen des Majjhimanikāyo, der mittleren Sammlung, die zuerst erschien, des Suttanipāto, der Bruchstücke, und des Dīghanikāyo, der Sammlung der langen Lehrvorträge, von der der dritte und letzte Band erst nach dem Tode des an seinem 50. Geburtstage verstorbenen Neumann erschien. Ein vierter Band, mit den Anmerkungen usw., ist noch ausständig; zu den unabsehbaren und unabschätzbaren traurigen Kriegs- und Friedensfolgen für den deutschen Buchhandel gehört aber leider auch die, daß der Verleger Neumanns, R. Pipers Verlag in München, an die Ausgabe dieses letzten Bandes vorerst nicht denken kann.

Heute aber möchte ich die Leser dieser Zeitschrift auf ein interessantes Kapitel des letzterschienenen dritten Bandes des Dīghanikāyo aufmerksam machen und dessen Bekanntschaft einigermaßen vermitteln, weil gerade dieses Kapitel wieder einmal ein glänzender Beweis für die unvergängliche stete „Aktualität“ der Reden Buddhas ist, wie ich sie oben als einen Hauptgrund für den großen Erfolg des Grimm'schen Werkes sowohl, wie für das wachsende Interesse am Buddhismus überhaupt angeführt habe. Der Dīghanikāyo steht unter den heiligen Büchern der ursprünglichen Buddhisten, in den drei Piṭakas (Körben), eigentlich an erster Stelle. Es sind durchgehends Reden Buddhas selbst oder eines seiner Jünger, denen jedesmal eine kurze Einleitung vorangeht, in der erzählt wird, wo und bei welcher Gelegenheit der Buddha die Rede gehalten hat. Manchmal sind es auch Dialoge mit Rahmenerzählungen. Die nahezu wichtigste Rede dieser verhältnismäßig späten Sammlung ist das Mahāparinibbāna-Sutta, die fast einzige authentische Urkunde über das Leben und Sterben des Buddha. Die 26. Rede, die dritte dieses dritten Teils, führt in der Übersetzung Neumanns den Titel „Der Kaiser“. Ich möchte sie einen buddhistischen Fürstenspiegel nennen, der auch jedem Fürsten von heute ebenso gut vorgehalten werden könnte wie seinerzeit einem des alten Indien. Für den, der in und zwischen den Zeilen zu lesen versteht, steckt aber gerade in dieser Rede auch ein unerwartetes Stück furchtbarer Prophezeiungen — eine Rechtfertigung pessimistischer Geschichtsphilosophie, wie sie sich Gobineau, der sie natürlich nicht gekannt hat, nicht besser hätte wünschen können. Was ewig wahr, kann eben nie veralten. Möchte man nicht auch glauben, Siṅgālako habe in seiner „Ermahnung“ (in der 31. Rede)

fürs tägliche bürgerliche Leben unsere furchtbare Gegenwart im Auge gehabt, möchte man sich nicht einzelne Stellen daraus an unsere heutigen Plakattafeln wünschen, wenn er dort u. a. sagt: „Sechserlei Elend, Bürgersohn, bringt das müßig auf der Straße sich gern Herumtreiben mit sich: man hat auf sich selbt nicht Acht und Bedacht, auf Weib und Kind nicht Acht und Bedacht, auf seine Befugnisse nicht Acht und Bedacht, kommt in Verdacht bei den und den Fällen, und ein grundloses Gerücht kann sich da verbreiten, und man muß vor vielen leidigen Dingen auf der Hut sein . . . Sechserlei Elend, Bürgersohn, bringt der Besuch der Festversammlungen mit sich; man fragt nur immer: Wo wird getanzt, wo wird gesungen, wo wird geblasen, wo wird vorgetragen, wo wird gefiedelt, wo wird getrommelt? Das ist Bürgersohn, sechserlei Elend, das der Besuch der Festversammlungen mit sich bringt."

Jene „der Kaiser" betitelte Rede aber hat der Buddha selbst an seine Jünger gerichtet, als er im Māgadher Lande, bei Mātulā weilte. Er erzählte ihnen da u. a: Es war einmal, ihr Mönche, ein König, Daḷhanemi geheißen: der war Kaiser, ein gerechter und wahrer Herrscher, ein Sieger bis zur Mark der See, der seinem Reiche Sicherheit schuf, mit sieben Juwelen begabt war. Das aber sind seine sieben Juwelen gewesen, und zwar: das beste Land, der beste Elefant, das beste Roß, die beste Perle, das beste Weib, der beste Bürger, und siebentens der beste Staatsmann. Und er hatte über tausend Söhne, tapfer, heldensam, Zerstörer der feindlichen Heere. Dann hat er diese Erde bis zum Ozean hin, ohne Stock und ohne Stahl gerecht und billig obsiegend, beherrscht. Nun aber, ihr Mönche, mochte sich König Daḷhanemi, als viele Jahre, viele Jahrhunderte, viele Jahrtausende vergangen waren, an einen seiner Leute wenden: „Wenn du, lieber Mann, einmal sehn solltest, daß das himmlische Radjuwel herabgesunken, von seiner Stätte gestürzt ist, dann komm' und melde es mir." — „Sehr wohl, Majestät, sagte da, ihr Mönche, gehorsam jener Mann zu König Daḷhanemi. Es sah nun, ihr Mönche, der Mann dort, nachdem viele Jahre, viele Jahrhunderte, viele Jahrtausende vergangen waren, das himmlische Radjuwel herabgesunken, von seiner Stätte gestürzt. Als er das gesehen, meldete er es dem König, worauf dieser seinen ältesten Sohn, den Kronprinzen, zu sich rufen ließ, ihm die Herrschaft übergab und „aus dem Hause in die Hauslosigkeit" hinauszog, um Mönch zu werden, denn „wenn das himmlische Radjuwel bei einem Kaiserkönige herabsinkt, dann hat ein solcher König nicht mehr lange zu leben." Mit dem Könige verschwand das Radjuwel. Als der Nachfolger, darüber ärgerlich, den königlichen Seher befragte, sagte dieser: „Mache dir, mein Sohn, keine Sorge um das Verschwinden des himmlischen Radjuwels, und zeige darum

keinen Ärger. Denn das himmlische Radjuwel, mein Lieber, war nicht dein väterliches Erbteil. Lasse dich, mein Sohn, zu heiligem Kaiserwandel im Wandel erwachsen. Es mag wohl sein, daß dir, zu heiligem Kaiserwandel im Wandel erwachsen, an einem Feiertage, bei Vollmond, wann du bis zum Scheitel gebadet, feiernd, oben auf der Zinne des Palastes stehst, das himmlische Radjuwel erscheinen wird, mit tausend Speichen, mit Felge und Nabe und allen Abzeichen geziert."

„Was ist das aber, Majestät, für ein heiliger Wandel als Kaiser?"

„Wohlan denn, mein Lieber, da hast du dich nur auf das Recht zu stützen, das Recht wertzuhalten, das Recht hochzuschätzen, das Recht zu achten, das Recht zu ehren, das Recht zu feiern, hast mit dem Recht als Flagge, mit dem Recht als Banner, mit dem Recht als höchster Obergewalt wie sich's gebührt Schutz und Schirm und Obhut durchaus dem Volke angedeihen zu lassen: dem Heerkörper, den Gefolgschaft leistenden Fürsten, den Priestern und Bürgern, den städtischen sowie den ländischen, den Asketen und Priestern, dem Wild und den Vögeln, auf daß nicht, mein Lieber, in deinem Reiche Unrechttun aufkomme. Die aber etwa, mein Lieber, in deinem Reiche unbemittelt sind, denen magst du da die Mittel darreichen lassen. Die Asketen und Priester jedoch, mein Lieber, in deinem Reiche, die vor Lauheit und Lässigkeit auf der Hut sind, an Geduld und Milde sich gewöhnt haben, die einzig sich selber beherrschen, einzig sich selber überwinden, einzig sich selber zu beschwichtigen trachten, die magst du von Zeit zu Zeit aufsuchen und befragen: „Was ist, o Herr, heilsam, und was, o Herr, unheilsam? Was ist tadelhaft, und was untadelhaft? Was ist zu pflegen, und was nicht zu pflegen? Was kann mir, wenn ich es tue, langehin zu Unglück und Leiden gereichen? Und was kann mir wieder, wenn ich es tue, langehin zu Glück und Wohlsein gereichen?" Auf sie hörend wirst du das, was unheilsam ist, von dir abweisen; und was heilsam ist, das wirst du in deinem Wandel beobachten. Das ist, mein Sohn, der heilige Wandel eines Kaisers".

Der Erhabene erzählt nun weiter, wie der nächste, dritte, vierte bis siebente Kaiser einen solchen heiligen Wandel geführt hat. Dieser letzte, über das Verschwinden des Radjuwels ärgerlich, hat den Seher nicht mehr aufgesucht, sondern das Reich nach eigenem Bedünken beherrscht. Da haben die Länder nicht mehr jahrein, jahraus Ernte getragen wie bei den vorigen Königen. Nun berief dieser siebente Kaiser wohl die Räte und Hofleute, die Scharen der Großwürdenträger und die Heerführer und die Schatzmeister und die von Amts wegen Gelehrten, befragte sie über den heiligen Wandel eines Kaisers. Auf deren Rat hat er wohl, wie sich's gebührt, für Schutz und Schirm und Obhut Vorsorge getroffen; nicht aber hat er

den Unbemittelten die Mittel darreichen lassen. Und weil er den Unbemittelten keine Mittel darreichen ließ, ist die Not immer größer geworden. Als nun die Not immer größer geworden war, hat da irgendeiner, was ihm andere nicht gegeben hatten — man nennt das Diebstahl — sich genommen. Den hat man dabei ertappt, hat ihn ergriffen und vor den König, den gesalbten Kriegerfürsten gebracht: „Dieser Mann, Majestät, hat von anderen nicht Gegebenes, was man Diebstahl nennt, sich genommen.“ Also berichtet, ihr Mönche, hat der König, der gesalbte Kriegerfürst, den Mann dort befragt: „Ist es wahr, lieber Mann, wie man sagt, daß du von anderen nicht Gegebenes, was man Diebstahl nennt, dir genommen hast?“ — „Es ist wahr, Majestät.“ — „Warum hast du das getan?“ — „Ich habe, ach, Majestät nichts zu essen.“ — Da hat denn, ihr Mönche, der König, der gesalbte Kriegerfürst, jenem Manne die Mittel dargereicht.

Aber der Vorfall wiederholte sich, und der Kaiser beschenkte auch diesen Dieb aus Not. Da kam nun unter den Leuten das Gerücht auf: „Die da, o hört nur, von anderen nicht Gegebenes, was man Diebstahl nennt, sich nehmen, die werden vom Könige mit Geld beschenkt!“ Als dies bekannt geworden war, besprachen sie sich: „Wie, wenn nun auch wir von anderen nicht Gegebenes, was man Diebstahl nennt, uns nehmen würden?“ Da erwog denn der Fürst bei sich: „Wenn ich jedem, der von anderen nicht Gegebenes, was man Diebstahl nennt, sich nehmen wird, immer wieder Geld geben wollte, so würde auf diese Weise das Stehlen überhandnehmen. Wie, wenn ich nun diesen Mann streng strafend bestrafte, von Grund aus züchtigte, ihn enthaupten ließe?“ Und er ließ ihn bestrafen und enthaupten. Da kam nun unter den Leuten die Rede auf: „Die da, o hört nur, von anderen nicht Gegebenes, was man Diebstahl nennt, sich nehmen, die werden vom König mit strenger Strafe bestraft, von Grund aus gezüchtigt, er läßt ihnen das Haupt abschlagen!“ Als dies bekannt geworden war, besprachen sie sich: „Wie, wenn nun auch wir scharfe Beile uns anfertigten: mit scharfen Beilen versehn werden wir jene, die wir beim Nehmen des Nichtgegebenen, was man Diebstahl nennt, ertappen werden, da streng strafend bestrafen, werden sie von Grund aus züchtigen, werden ihnen das Haupt abschlagen.“ So haben sie sich scharfe Beile angefertigt. Mit scharfen Beilen versehn, haben sie dann auf den Dörfern zu morden begonnen, haben dann auf den Märkten zu morden begonnen, haben dann in den Städten zu morden begonnen, haben sich alsbald auf den Wegen in den Hinterhalt gelegt. Wenn sie nun welche beim Nehmen des Nichtgegebenen, was man Diedstabl nennt, überraschten, so straften sie streng bestrafend, züchtigten von Grund aus, schlugen ihnen die Köpfe ab. — So ist denn, weil man den Unbemittelten keine Mittel

dargereicht hatte, die Not immer größer geworden, weil die Not immer größer geworden war, hat das Nehmen des nicht Gegebenen mehr und mehr sich verbreitet, weil das Nehmen des nicht Gegebenen mehr und mehr sich verbreitet hatte, hat die Waffengewalt überhandgenommen, weil die Waffengewalt überhandgenommen hatte, ist der Totschlag weiter fortgeschritten, weil der Totschlag weiter fortgeschritten war, hat bei jenen Leuten die Lebenskraft dann abgenommen, die Rüstigkeit dann abgenommen, und weil ihre Lebenskraft abgenommen, ihre Rüstigkeit abgenommen hatte, wurden jenen achtzigtausend Jahre dauernden Menschen vierzigtausend Jahre dauernde Nachkommen geboren.

Buddha schildert nun seinen Zuhörern in weiteren langen Ausführungen, wie Ausschweifung, schlimme Nachrede, Lüge, Begehrlichkeit, Gehässigkeit und Häßlichkeit bei den Menschen immer mehr zugenommen, die Lebenskraft dagegen immer mehr abgenommen habe: So ist denn, weil man den Unbemittelten keine Mittel dargereicht hatte, die Not immer größer geworden, weil die Not immer größer geworden war, hat das Nehmen des nicht Gegebenen mehr und mehr sich verbreitet, weil das Nehmen des nicht Gegebenen mehr und mehr sich verbreitet hatte, hat die Waffengewalt überhandgenommen, weil die Waffengewalt überhandgenommen hatte, ist der Totschlag weiter fortgeschritten, weil der Totschlag weiter fortgeschritten war, hat die Lüge um sich gegriffen, weil die Lüge um sich gegriffen hatte, hat das hinterrücks Ausrichten um sich gegriffen, weil das hinterrücks Ausrichten um sich gegriffen hatte, hat die Ausschweifung um sich gegriffen, weil die Ausschweifung um sich gegriffen hatte, haben zwei Dinge sich weiterentwickelt: Schimpfrede und plapperndes Plaudern, weil die zwei Dinge sich weiterentwickelt hatten, haben sich Begehrlichkeit und Gehässigkeit weiterentwickelt, weil Begehrlichkeit und Gehässigkeit sich weiterentwickelt hatten, ist verkehrte Ansicht weitergediehen, weil verkehrte Ansicht weitergediehen war, haben sich drei Dinge weiterentfaltet: Lust an Unrecht, Sucht nach Ungebühr, verkehrte Satzung, weil die drei Dinge sich weiterentfaltet hatten, haben sich diese Dinge weiter ausgebildet: nicht Vater und Mutter ehren, nicht Asketen und Priester ehren, vor keinem ehrwürdigen Haupte Achtung haben, und weil diese Dinge sich weiter ausgebildet hatten, hat bei den Leuten dort die Lebenskraft dann abgenommen, die Rüstigkeit dann abgenommen, und weil ihre Lebenskraft abgenommen, ihre Rüstigkeit abgenommen hatte, wurden jenen dritthalbhundert Jahre dauernden Menschen hundert Jahre dauernde Nachkommen geboren, und zuletzt läßt Buddha auf dieser Stufenleiter nach abwärts nur mehr zehn Jahre dauernde Nachkommen geboren werden. Bei diesen wird einer dem anderen mit heftigem Anstoß begegnen, mit heftigem

Hasse, mit heftiger Bosheit, mit heftiger Mordlust. So die Mutter dem Kinde wie das Kind der Mutter, so der Vater dem Sohne wie der Sohn dem Vater, so der Bruder der Schwester wie die Schwester dem Bruder wird einer dem anderen mit heftigem Anstoß begegnen, mit heftigem Hasse, mit heftiger Bosheit, mit heftiger Mordlust. Gleichwie etwa, wenn der Wildsteller Wild erblickt hat, ihn ein heftiger Anstoß ankommt, heftiger Haß, heftige Bosheit, heftige Mordlust: ebenso nun auch wird bei den zehn Jahre dauernden Menschen dann einer dem anderen gegenüber heftigen Anstoß empfinden, heftigen Haß, heftige Bosheit, heftige Mordlust. Bei den zehn Jahre dauernden Menschen wird eine Woche lang das Messerstichalter in Zeit treten: sie werden sich gegenseitig wie wilde Tiere anfallen, in ihren Händen werden scharfe Waffen blitzen, scharf bewaffnet werden sie „Da! ein Tier, da! ein Tier" schreien und sich gegenseitig umbringen.

Nach dieser furchtbaren, hier nur im Auszuge wiedergegebenen Schilderung, die in erschütternder Weise vielfach an Zustände erinnert, die wir alle schaudernd in der Gegenwart erlebt haben, läßt der Erhabene das Bild einer langsamen Einsicht und Umkehr vor seinen Zuhörern erstehen: „Es wird nun aber, ihr Mönche, einigen der Leute dort also zumute werden: ‚Wir wollen niemand, und uns soll niemand kränken; wie, wenn wir nun ein Versteck aufsuchten, auf Wiesen oder in Wäldern, in Bäume kröchen oder zu verborgenen Bachmulden, oder nach den Schluchten der Berge hinzögen und von wilden Wurzeln und Früchten unser Leben fristeten?' So werden sie ein Versteck aufsuchen, auf Wiesen oder in Wäldern, in Bäume kriechen oder zu verborgenen Bachmulden, oder nach den Schluchten der Berge hinziehn und eine Woche lang von wilden Wurzeln und Früchten ihr Leben fristen. Dann werden sie, nach Verlauf dieser Woche, aus den Verstecken hervorkommen, einer den anderen umarmen und im Reigen singen und sich beglückwünschen: ‚Ach, Guter, daß du nur lebst, ach, du Guter, daß du nur lebst!" Da werden denn, ihr Mönche, die Leute dort also gedenken: ‚Weil wir unheilsame Dinge beobachtet hatten, haben wir einen so großen Verlust an Verwandten erfahren; wie, wenn wir nun heilsam wirkten? Was können wir Heilsames tun? Wie etwa, wenn wir Lebendiges umzubringen vermeiden lernten, diesem heilsamen Gesetze nach lebten!' So werden denn sie Lebendiges umzubringen vermeiden lernen, diesem heilsamen Gesetze nach leben. Weil sie heilsame Dinge beobachten werden, wird bei ihnen die Lebenskraft dann zunehmen, die Rüstigkeit dann zunehmen, und weil ihre Lebenskraft zunehmen, ihre Rüstigkeit zunehmen wird, mögen diesen zehn Jahre dauernden Menschen zwanzig Jahre dauernde Nachkommen geboren werden."

Buddha läßt nun in umgekehrter Reihenfolge die Menschen in langsamer Selbstläuterung alle die guten Eigenschaften zurückgewinnen, die sie verloren haben, und sie dementsprechend auch an Lebenskraft und -Dauer zunehmen. Zum Schlusse prophezeit Buddha den achtzigtausend Jahre dauernden Menschen einen großen und gerechten Kaiser, Reinhold [1]) geheißen: „der wird Kaiser werden, ein gerechter und wahrer Herrscher, ein Sieger bis zur Mark der See, der seinem Reiche Sicherheit schafft, mit sieben Juwelen begabt ist. Das aber werden seine sieben Juwelen sein, und zwar: das beste Land, der beste Elefant, das beste Roß, die beste Perle, das beste Weib, der beste Bürger, und siebentens der beste Staatsmann. Und er wird über tausend Söhne haben, tapfer, heldensam, Zerstörer der feindlichen Heere. Dann wird er diese Erde bis zum Ozean hin, ohne Stock und ohne Stahl gerecht und billig obsiegend, beherrschen.“ Ihm aber wird ein neuer Buddha, Metteyyo geheißen, erscheinen „als der Heilige, vollkommen Erwachte, der Wissens- und Wandelsbewährte, der Willkommene, der Welt Kenner, der unvergleichliche Leiter der Männerherde, der Meister der Götter und Menschen, der Erwachte, der Erhabene.“ Bei ihm wird zum Schlusse der Kaiser Reinhold dem Throne entsagen, das Ziel des Asketentums noch bei Lebzeiten sich erringen, den Kreis schließend, wie er oben mit Kaiser Daḷhanemi begonnen. —

Man sage nicht, das seien Phantasien, wie sie in der Kindheit aller Religonen vorkämen. Dieses Fürstenideal Buddhas ist von einem seiner Anhänger, wenigstens annähernd, erreicht worden: von König A s o k a, Candraguptas Enkelsohn, dessen Name an der Wolga wie in Japan und von Siam hinauf bis zum Baikalsee von allen Buddhagläubigen gepriesen wird, Asoka, „der, wenn der Ruhm eines Mannes gemessen wird nach der Zahl der Herzen, die dessen Andenken bewahren, nach den Millionen von Lippen, welche ihn mit Verehrung genannt haben und nennen, berühmter ist als Caesar und Karl der Große.“ Es ist der alte Köppen, der diese Worte schon 1857 in seinem „Buddha“ schrieb. Seither sind wir, um nur zwei Namen, einen englischen und einen deutschen — T. W. Rhys Davids und Hermann Oldenberg — zu nennen, sowie auch durch jüngere Nachfolger weit besser unterrichtet worden; aber der alte, hoch greifende Vergleich Köppens hat noch immer seine Geltung. „Wer seine eigene Sekte in den Himmel erhebt und alle übrigen Sekten aus Anhänglichkeit an die eigene herabsetzt, bloß, um diese mehr ins Licht zu stellen, schädigt dadurch seine eigene Sekte ungemein.“ Worte wie diese würde man eher von einem Friedrich dem Großen als von einem dunkelfarbigen Hindu aus der Zeit des ersten punischen Krieges erwarten,

---

[1]) So übersetzt N e u m a n n den indischen Namen Saṃkha.

und doch stehen sie zu lesen im 12. jener berühmten Felsenedikte König Asokas, das nicht viel jünger sein kann als das Jahr 256 v. Chr. In seinem 7. jener Edikte heißt es u. a.: „Der fromme König Piyadasi wünscht, daß alle Sekten überall unbehindert sich niederlassen können; denn sie alle streben nach Zügelung der Sinne und Reinheit des Lebens. Aber verschiedenartig ist das Begehren und die Neigung des Menschen. Sie (die Sekten) werden daher alles (d. i. das Ideal) nur teilweise verwirklichen.“ Freilich war der Buddhismus von vornherein die toleranteste aller Religionen, weltenfern den occidentalen Propagandamitteln von Feuer und Schwert. — Asokas Edikte atmen durchaus einen erhabenen Geist der Toleranz und der Gerechtigkeit: Gehorsam gegen die Eltern, Wohlwollen gegen Kinder und Freunde, Barmherzigkeit der Tierwelt gegenüber, Nachsicht für Untergebene; Ehrerbietung Brahmanen und Mitgliedern des Ordens gegenüber, Unterdrückung von Zorn, Leidenschaft, Grausamkeit oder Ausschweifung; Großmut, Toleranz und Nächstenliebe — solcherart sind die Lehren, die der milde König, „die Wonne der Götter“, allen seinen Untertanen einschärft. Asokas Inschriften, sagt sein erster Biograph, schlagen eine Saite in uns an, die alle sonstigen Kundgebungen orientalischer Fürsten nicht in Schwingungen versetzen. Diese Felsen- und Säulenedikte des Königs Asoka gehören der Zeit von 261—256 v. Chr. an und sind außer den zahlreichen Tempelruinen das Einzige, was von Asokas Zeit auf uns gekommen ist. Da auf den Stifter des Buddhismus kein geschriebenes Wort zurückreicht, ist es also im Zusammenhang mit den erst später entstandenen und gesammelten heiligen Schriften der Inder das Beste und Schönste, was wir aus der Blütezeit jener Kulturperiode haben, die auch nach der Ansicht eines so guten Katholiken, aber tief pessimistischen Geschichtsschreibers wie des Grafen Gobineau so hoch stand, daß er die Errungenschaften unserer Zivilisation nicht damit vergleichen zu können meinte.

Ungefähr 269 v. Chr. wurde Asoka gekrönt. Klingt es nicht wie ein utopischer Roman, wenn wir hören, daß es diesem Konstantin des Buddhismus gar nicht einfällt, „Mehrer“ seines Reiches sein zu wollen, sondern daß seine ganze äußere Politik, seine diplomatischen Verbindungen mit der hellenischen Welt nur darauf ausgingen, sein Humanitätsideal auf Erden zu verwirklichen? Dem männermordenden Krieg hatte Asoka nach der ersten Erfahrung gänzlich abgesagt. Nach seinem einzigen Feldzug nach Kalinga vor seiner Bekehrung zum Buddhismus beklagt er die Härten des Krieges: „Denn wenn man ein unerobertes Land erobert, so geschieht dies nie, ohne daß dort Menschen gemordet werden oder sonst dahinsterben und weggeschleppt werden.“ Trotzdem stieg sein Einfluß auch über seine Machtsphäre hinaus. Es ist sicher kein Zufall, daß wir von seinen prak-

tischen Neuerungen auf dem Gebiete der Verwaltung, der Justiz usw. so wenig wissen, und fast nur von seiner religiös-sittlichen Reform. Diese scheint wirklich seine Stärke gewesen zu sein. Er schuf eine geistliche Aufsichtsbehörde und wollte selbst von allem unterrichtet sein, was das geistige Wohl seiner Untertanen betraf. Seine Schenkungen an die buddhistischen Mönche gingen ins Ungeheure. „Alle Menschen sind wie meine Kinder. Wie meinen Kindern ich wünsche, daß sie alles Heiles und Glückes im Diesseits und Jenseits teilhaftig werden, so wünsche ich dies auch den Menschen“ — so heißt es u. a. in Asokas erstem Separatedikt von Dhauli, in dem es auch heißt: „Es gibt für mich keine Übersättigung in der Arbeit und in der Entscheidung (strittiger) Sachen. Denn ich halte es für meine Pflicht, für das allgemeine Beste zu sorgen. Die Wurzel nun davon ist die Arbeit. Es gibt keine größere Tat als (die Arbeit) für das allgemeine Beste. Und wenn ich mich anstrenge (so geschieht dies), damit ich in Bezug auf die Wesen (d. h. die Untertanen) Schuldlosigkeit für mich erlange. Auch will ich sie im Diesseits glücklich machen, und im Jenseits sollen sie den Himmel gewinnen.“

Aber König Asoka regierte ein religiös-geweihtes Reich, und den bald in Fanatismus erstarren wollenden Mönchen rief er deshalb immer wieder seinen Ruf nach Toleranz ins Gedächtnis zurück. Das oben zitierte Toleranzedikt zeigt uns König Asoka, wie er in einsamen Stunden nachsinnt über die besten Heilmittel gegen die kleinlichen Rivalitäten, welche einen Verlust für beide Teile, für die Gewinnenden und Verlierenden, bedeuten. An erster Stelle empfiehlt Asoka Behutsamkeit im Reden, d. h. es darf niemand ohne Veranlassung seine eigene Sekte herausstreichen oder fremde Sekten herabsetzen, und wo ein Anlaß dazu vorliegt, hat es mit Mäßigung zu geschehen. An zweiter Stelle empfiehlt der König das Zusammengehen, die Zusammenarbeit und den Anschluß der einen Sekte an die andere, d. h. man soll auch die Ansichten anders Denkender hören und zu hören begehren. Aus dieser doppelten Rücksichtnahme wird nach Asokas Ansicht eine jede Sekte Nutzen ziehen und nicht sowohl äußerlich als vielmehr innerlich wachsen und erstarken. Der Gedanke, daß die vielen Sekten auch einen mächtigen Faktor im Staats- und Gesellschaftsleben Indiens bilden würden, sobald sie aus ihrer Zersplitterung heraustreten und alle ihre durch den Verzicht auf kleinliche Eifersüchteleien frei gewordenen Kräfte zusammenfassen, bleibt unausgesprochen in Asokas Edikten. Der König wußte, was er wollte, aber die Klugheit verbot ihm, mehr zu sagen, und alles für seine Zwecke hatte er gesagt . . . Indem der König selbst mit dem besten Beispiel voranging und von seiner Liberalität keine Sekte ausschloß, durfte er auch den religiösen Parteien gegenüber darauf be-

stehen, daß sie einander nicht in egoistischer, ehrgeiziger oder habgieriger Absicht anfeindeten und den sittlichen Wert des Einzelnen nicht nach der Größe seiner Spende bemäßen. Genossenschaften, die von Almosen leben, laufen Gefahr, in eine unwürdige Abhängigkeit von ihren reichen Freunden und Gönnern zu geraten und, während sie diese verhätscheln und über ihre sittlichen Mängel gern ein Auge zudrücken, die Armen mit Geringschätzung zu behandeln, obwohl sie wissen sollten, daß Armut und sittlich reiner Lebenswandel nicht unverträgliche Begriffe sind. Nicht die Annahme von Liebesgaben durch die propagandistischen Glieder der Sekten erregte das Mißfallen des indischen Königs, spendete er doch selbst und mahnte er sein Volk, zu spenden; vielmehr die Unsitte, anstatt auf den Charakter des Menschen auf seine Gabe zu sehen. Und hatte nicht Buddha dem Mönche auf seinem Bettelgange die schöne Lehre mitgegeben: „Über die kleine Gabe soll er nicht erröten und den Geber nicht verachten"? Schonender aber ist selten am Mönchtum Kritik geübt worden als durch den Mann, der sich selbst schon im Geiste sah „mit der Bettlerschale in der Hand einherziehend, nicht stumm und doch ein Stummer".

Es kann unter solchen Umständen nicht überraschen, daß der Buddhismus unter Asoka einen ganz gewaltigen Vorsprung vor den übrigen indischen Sekten voraus hatte, und die Reichsregierung zu Pāṭaliputra zum bündnisfähigen Zentrum für die ganze Gegend am mittleren Ganges wurde. So kommt Asoka jenem Fürstenideal, das Buddha im Kaiser-Kapitel des Dīghanikāyo für alle Zukunft aufgestellt hat, wie wir sehen, sehr nahe. Wenn der leider viel zu früh verstorbene Pāli-Forscher Prof. Edmund Hardy in seiner auch in diesen Ausführungen benützten vortrefflichen Monographie über König Asoka u. a. sagt: „Der Buddhist auf dem Throne hat Indien den größten Dienst erwiesen, den ein Herrscher einem Lande erweisen kann, er hat durch Beispiel und Belehrung seine Menschen besser und glücklicher gemacht und als der Erste von Seinesgleichen auf Duldung in Glaubenssachen und Vermeidung wertlosen Gezänkes, dergleichen die Religion und Sittlichkeit nur schädigt, mit Ernst und Eifer gedrungen, denn nur das Jenseitige erachtet ‚der Fromme' (Asoka) für wertvoll", so können wir diesem Urteil als einem gerechten umsomehr beistimmen, als Hardy als ursprünglich katholischer Theologe in diesen Worten und an zahlreichen anderen Stellen einen Beweis seltener Objektivität ablegt. Ein Fürst, der die Genußsucht und, was viel mehr heißt, die Ehrbegierde und alles Kleinliche verachtet, ist wert, den Auserlesenen der Menschheit eingereiht zu werden. Groß war Asoka, und von den einheimischen Herrschern ist er der einzige, dessen Name heute noch in Indien und darüber hinaus genannt wird. Und auch wir in Europa, die wir es „so herrlich weit ge-

bracht haben", dürften heute noch von ihm sagen: *utinam noster esses* — daß du doch unser wärest!

Itivuttaka.

In deutscher Übersetzung aus dem Urtext.
Von **Dr. K. Seidenstücker.**
(9. Fortsetzung.)

84. „Wenn, ihr Jünger, diese drei Wesen in der Welt erstehen, erstehen sie zu vieler Menschen Heil, zu vieler Menschen Glück, aus Mitleid für die Welt, zum Segen, Heil und Glück für Götter und Menschen. Welche drei?

Da ersteht, ihr Jünger, in der Welt der Vollendete, Heilige, völlig Erwachte, im Wissen und Wandel Vollkommene, der den Weg recht gegangen ist, der Weltenkenner, der unvergleichliche Bändiger der ungezähmten Menschen, der Lehrer der Götter und Menschen, Buddha, der Erhabene. Derselbe verkündet die Lehre, die gut in ihrem Anfang, gut in ihrer Fortführung, gut in ihrer Vollendung ist und trefflich in ihrem Sinn wie in ihrer äußeren Fassung, und predigt den ganz vollkommenen, ganz lauteren reinen Wandel. Dies, ihr Jünger, ist das erste Wesen, welches, wenn es in der Welt ersteht, zu vieler Menschen Heil, zu vieler Menschen Glück ersteht, aus Mitleid für die Welt, zum Segen, Heil und Glück für Götter und Menschen.

Und wiederum, ihr Jünger: Eben dieses Lehrers Jünger ist der Heilige, von den Einflüssen Befreite, der seinen Lauf vollbracht, was zu tun war, getan, der die Bürde abgelegt und sein eigenes Ziel erreicht hat, der die Fesseln des Werdens gänzlich zerstört hat und in vollkommener Erkenntnis erlöst ist. Derselbe verkündet die Lehre, die gut in ihrem Anfang, gut in ihrer Fortführung, gut in ihrer Vollendung ist und trefflich in ihrem Sinn wie in ihrer äußeren Fassung, und predigt den ganz vollkommenen, ganz lauteren reinen Wandel. Dies, ihr Jünger, ist das zweite Wesen, welches, wenn es in der Welt ersteht, gleichfalls zu vieler Menschen Heil, zu vieler Menschen Glück ersteht, aus Mitleid für die Welt, zum Segen, Heil und Glück für Götter und Menschen.

Und wiederum, ihr Jünger: Eben dieses Lehrers Jünger ist der Kämpfer, der auf den Pfaden fortschreitet, der Kenntnisreiche, der von sittlicher Zucht erfüllt ist. Auch dieser verkündet die Lehre, die gut in ihrem Anfang, gut in ihrer Fortführung, gut in ihrer Vollendung ist und trefflich in ihrem Sinn wie in ihrer äußeren Fassung, und predigt den ganz vollkommenen, ganz lauteren reinen Wandel. Dies, ihr Jünger, ist das

dritte Wesen, welches, wenn es in der Welt ersteht, ebenfalls zu vieler Menschen Heil, zu vieler Menschen Glück ersteht, aus Mitleid für die Welt, zum Segen, Heil und Glück für Götter und Menschen.

Dies nun, ihr Jünger, sind die drei Wesen, welche, wenn sie in der Welt stehen, zu vieler Menschen Heil, zu vieler Menschen Glück erstehen, aus Mitleid für die Welt, zum Segen, Heil und Glück für Götter und Menschen."

„Der erste Lehrer in der Welt ist ja der große Seher, nach ihm kommt der selbsterweckte Jünger, und der nächste ist dann der auf den Pfaden fortschreitende Kämpfer, der Kenntreiche, der von sittlicher Zucht erfüllt ist. Diese drei sind die besten unter Göttern und Menschen, die Lichtbringer, indem sie die Lehre verkünden; sie tun das Tor zum Todlosen auf, sie lassen viele Menschen frei werden von der Anhaftung.[160]) Die auf dem unvergleichlichen Gefährt des Lehrers den wohlgezeigten Weg dahinziehen, machen schon hienieden dem Leiden ein Ende, sie, die unermüdlich sind in der Botschaft dessen, der (den Pfad) richtig gegangen ist."

85. „Das Unreine betrachtend,[161]) ihr Jünger, verweilet beim Körper, und das Wachen über das eigene Ein- und Ausatmen[162]) sei euch festgegründet; bei allen Prozessen verweilet, indem ihr sie als vergänglich anschaut. Wenn man, ihr Jünger, das Unreine betrachtend beim Körper verweilt, schwindet das begehrliche Hinneigen zu dem Bereich des Annehmen dahin. Ist das Wachen über das eigene Ein- und Ausatmen festgegründet, dann sind die (nach) außen (zielenden) Gedankenrichtungen, die zum Verderben gereichenden, nicht vorhanden. Wenn man bei allen Prozessen verweilt, indem man sie als vergänglich anschaut, schwindet das Nichtwissen dahin und das Wissen steigt auf."

„Das Unreine beim Körper betrachtend, über das Ein- und Ausatmen wachend, das Zurruhekommen aller Prozesse schauend, eifrig immerdar: Der ist wahrlich ein klar schauender Jünger, insofern er unter

---

[160]) yoga; vergl. Anm. 140.

[161]) Unter der Betrachtung des Unreinen hat man zu verstehen die Zerlegung des Körpers in seine zweiunddreißig Bestandteile sowie namentlich die Leichenbetrachtungen. Diese Meditationen sind zu üben, um das Begehren, insonderheit das sinnliche Verlangen, zu überwinden. Die Beschreibung dieser Exercitien gibt Dīgh. XXII, 5—10 (Parallele: Majjh. 10). Übersetzt ist dieser Text in „Pāli-Buddhismus", p. 366 ff. Vergl. auch Khuddaka-Pāṭha III.

[162]) Die unter dem Namen „Wachen über das Ein- und Ausatmen" bekannte Meditation erläutert der genannte Text Dīgh. XXII, 2: „Pāli-Buddhismus", p. 363 ff.

diesen Bedingungen erlöst wird; vollendet in höherem Wissen, beruhigt, ist der fürwahr ein die Anhaftungen[140]) überwindender Weiser."

86. „Für einen Jünger, der lehrgemäß, nach der Lehre wandelt, ist [in der Erklärung des Ausdrucks „lehrgemäß, nach der Lehre wandelnd"][163]) „einer, der nach der Lehre wandelt", folgender: Spricht er, so spricht er lehrgemäß, nicht unlehrgemäß; denkt er, so durchdenkt er lehrgemäßes Denken, nicht unlehrgemäßes. Nachdem er dieses beides[164]) überwunden hat, verweilt er gleichmütig, besonnen, klar bewußt."[165])

„Der Lehre sich erfreuend, der Lehre froh, der Lehre nachsinnend, der Lehre (recht) gedenkend fällt der Jünger nicht ab von der wahren Lehre. Wenn er, ob er wandelt, stillsteht, sitzt oder liegt, den eigenen Geist zur Ruhe bringt, erlangt er den Frieden[166])."

87. „Diese drei unheilsamen Gedanken gibt es, ihr Jünger, die blind machen, unsichtig machen, Unwissen schaffen, die Weisheit vernichten, zum Verderben gereichen, nicht zum Nibbāna führen. Welche drei? Der Gedanke der Sinnenlust, ihr Jünger, macht blind, macht unsichtig, schafft Unwissen, vernichtet die Weisheit, gereicht zum Verderben, führt nicht zum Nibbāna. Der Gedanke des Übelwollens, ihr Jünger, macht blind, macht unsichtig, schafft Unwissen, vernichtet die Weisheit, gereicht zum Verderben, führt nicht zum Nibbāna. Der Gedanke des Gewalttuns, ihr Jünger, macht blind, macht unsichtig, schafft Unwissen, vernichtet die Weisheit, gereicht zum Verderben, führt nicht zum Nibbāna.

Diese drei heilsamen Gedanken gibt es, ihr Jünger, die nicht blind machen, die sehend machen, Wissen schaffen, die Weisheit vermehren, zum Heile gereichen, zum Nibbāna führen. Welche drei? Der Gedanke der Reinheit,[167]) ihr Jünger, macht nicht blind, macht sehend, schafft Wissen, vermehrt die Weisheit, gereicht zum Heile, führt zum Nibbāna. Der Gedanke des Wohlwollens,[167]) ihr Jünger, macht nicht blind, macht sehend, schafft Wissen, vermehrt die Weisheit, gereicht zum Heile, führt

---

[163]) Der eingeklammerte Passus fehlt in den meisten Handschriften und ist wohl als eine später hinzugefügte Glosse zu betrachten.

[164]) Nämlich das unlehrgemäße Sprechen und Denken.

[165]) Ich gebe meine Übersetzung dieses Textes mit allem Vorbehalt. Die Schwierigkeit liegt einmal darin, daß wir den ursprünglichen und genauen Sinn der Wendung „dhammānudhammapaṭipanna" nicht kennen, und sodann in der Mehrdeutigkeit des „dhammaṃ" und „adhammaṃ" in der Verbindung mit bhāsati und vitakketi. Überhaupt macht mir dies Itiv. einen wenig ursprünglichen Eindruck: Es fehlt die ständige Apostrophierung (bhikkhave), und das Ganze sieht eher wie die Erklärung eines Scholiasten als wie ein altes Herrwort aus. Vielleicht handelt es sich um einen versprengten Abhidhamma-Text.

[166]) santi ist synonym mit nibbāna.

zum Nibbāna. Der Gedanke der Schonung,[167]) ihr Jünger, macht nicht blind, macht sehend, schafft Wissen, vermehrt die Weisheit, gereicht zum Heile, führt zum Nibbāna."

„Die drei heilsamen Gedanken denke man, die drei unheilsamen jedoch möge man austilgen. Der wahrlich bringt die Gedanken, die er (ehedem) umherschweifen ließ, zur Ruhe, wie der Regen den Staub löscht.[168]) Der fürwahr hat mit seinem Geist, in dem die Gedanken zur Ruhe kamen, schon hienieden die Stätte des Friedens erreicht."

88. „Diese drei, ihr Jünger, sind Schmutzlachen auf dem Wege, sind Feinde auf dem Wege, Gegner auf dem Wege, Mörder auf dem Wege, Widersacher auf dem Wege. Welche drei? Die Gier, ihr Jünger, ist eine Schmutzlache auf dem Wege, ist ein Feind auf dem Wege, ein Gegner auf dem Wege, ein Mörder auf dem Wege, ein Widersacher auf dem Wege. Der Haß, ihr Jünger, ist eine Schmutzlache auf dem Wege, ist ein Feind auf dem Wege, ein Gegner auf dem Wege, ein Mörder auf dem Wege, ein Widersacher auf dem Wege. Die Verblendung, ihr Jünger, ist eine Schmutzlache auf dem Wege, ist ein Feind auf dem Wege, ein Gegner auf dem Wege, ein Mörder auf dem Wege, ein Widersacher auf dem Wege. Diese drei also, ihr Jünger, sind Schmutzlachen auf dem Wege, sind Feinde auf dem Wege, Gegner auf dem Wege, Mörder auf dem Wege, Widersacher auf dem Wege."

„Gier gebiert Unheil, Gier wühlt den Geist auf. Die Gefahr, welche im Innern entstand, die wird der Mensch nicht gewahr. Der Gierige kennt nicht das Heil, der Gierige sieht die Wahrheit[169]) nicht; dichteste Finsternis herrscht alsdann, wenn die Gier den Menschen überwältigt. Wer aber die Gier abgelegt hat und nicht (mehr) giert bei giererregenden Dingen, von dem fällt die Gier ab wie der Wassertropfen vom Lotus. Haß gebiert Unheil, Haß wühlt den Geist auf. Die Gefahr, welche im Innern entstand, die wird der Mensch nicht gewahr. Der Gehässige kennt nicht das Heil, der Gehässige sieht die Wahrheit nicht; dichteste Finsternis herrscht alsdann, wenn der Haß den Menschen überwältigt. Wer aber den Haß abgelegt hat und nicht (mehr) haßt bei haßerregenden Dingen, von dem fällt der Haß ab wie die reife Tāla (-Frucht) von ihrem Stiel. Verblendung gebiert Unheil, Verblendung

---

[167]) Die hier genannten drei heilsamen Gedanken: „nekkhamma" (wörtl. „Freisein von Sinnenlust"), „avyāpāda" (wörtl. „Nichtübelwollen") und „avihimsā" (wörtl. „Nichtgewalttun") sind sprachlich reine Negativa, sachlich aber starke Positiva und können, wenn sie in ihrem Sinn nicht mißverstanden werden sollen, nur in der obigen Weise oder analog übersetzt werden. Den Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung liefern Texte wie Aṅg. III, 66.

[168]) Wörtl. „wie der Regen den gelöschten Staub."

[169]) Wahrheit = dhamma.

wühlt den Geist auf. Die Gefahr, welche im Innern entstand, die wird der Mensch nicht gewahr. Der Verblendete kennt nicht das Heil, der Verblendete sieht die Wahrheit nicht; dichteste Finsternis herrscht alsdann, wenn die Verblendung den Menschen überwältigt. Wer aber die Verblendung abgelegt hat und nicht (mehr) wahnversunken ist bei Dingen, die in Verblendung verstricken, der vernichtet jegliche Verblendung wie die aufgehende Sonne die Dunkelheit."

89. [Gesagt wurde dies vom Erhabenen, gesagt von dem Heiligen, so habe ich gehört:] [170])

„Von drei verderblichen Dingen übermannt und geistig eingenommen, ihr Jünger, ist Devadatta unrettbar für ein Weltalter dem Abgrund verfallen, der Hölle verfallen. Von welchen dreien? Von üblem Begehren übermannt und geistig eingenommen, ihr Jünger, ist Devadatta unrettbar für ein Weltalter dem Abgrund verfallen, der Hölle verfallen. Von üblem Umgang übermannt und geistig eingenommen, ihr Jünger, ist Devadatta unrettbar für ein Weltalter dem Abgrund verfallen, der Hölle verfallen. Während nun aber mehr zu tun gewesen wäre, ist er durch die Erlangung rein weltlicher Konzentration auf halber Fährte [171]) zum Abschluß gekommen. Von diesen drei verderblichen Dingen also übermannt und geistig eingenommen, ihr Jünger, ist Devadatta unrettbar für ein Weltalter dem Abgrund verfallen, der Hölle verfallen."

[Dies sprach der Erhabene; daher heißt es mit Bezug hierauf folgendermaßen:] [170])

„Wahrlich, es möge niemand in der Welt mit üblem Begehren (behaftet) erscheinen; so erfahret denn hierdurch, wie der Weg der mit bösen Wünschen Behafteten ist. Devadatta, der als weise galt, der als ein Selbsterweckter auserwählt war, stand da, leuchtend durch Ruhm — so habe ich gehört. Er verfiel in Nachlässigkeit und versündigte sich an dem Vollendeten; da gelangte er in die Avīci-Hölle, die viertorige, grauenvolle. Denn wer einen Schuldlosen, der nichts Böses tut, verletzt, den Verdorbenen, Ruchlosen, trifft das Unheil. Wer da glaubt, das Meer mit einem Napf voll Gift zu verderben, kann es dadurch nicht besudeln, denn groß ist ja der Ozean im Vergleich zu jenem (Giftnapf). Ebenso ist es, wenn jemand den Vollendeten durch Worte bedroht: Die Worte reichen nicht heran an ihn, der richtig gegangen und dessen Geist beruhigt ist. Einen solchen mache sich zum Freunde und diene ihm der Verständige;

[170]) Die eingeklammerten Einleitungs- und Schlußsätze finden sich nur in der Handschr. M.

[171]) antarā, wörtl. „auf dem Wege, unterwegs".

ein Mönch, der dessen Pfad verfolgt, mag die Vernichtung des Leidens erreichen."

[Auch dies ist vom Erhabenen gesagt worden, so habe ich gehört.] [170])

90. [Gesagt wurde dies vom Erhabenen, gesagt von dem Heiligen, so habe ich gehört:] [170])

„Folgende drei höchste Reinheiten gibt es, ihr Jünger. Welche drei? Was es auch an Wesen gibt, ihr Jünger, an Fußlosen, an Zweifüßern, Vierfüßern oder Vielfüßern, an körperlichen oder unkörperlichen, an wahrnehmenden oder nicht wahrnehmenden oder wahrnehmenden-und-auch-nicht-wahrnehmenden (Wesen), — unter diesen gilt als Höchstes der Vollendete, das ist der Heilige, völlig Erwachte. Die im Erwachten die Ruhe gefunden haben, ihr Jünger, die haben im Höchsten die Ruhe gefunden; denen aber, die im Höchsten die Ruhe gefunden haben, wird höchste Reife zuteil.

Was es auch an Normen [172]) gibt, ihr Jünger, an gestalteten oder nichtgestalteten, — unter diesen gilt als Höchstes die Leidenschaftslosigkeit, das ist die Dünkelzerstörung, die Löschung des Durstes, die Ausrottung des Anhängens, das Abschneiden des Kreislaufs, die Vernichtung des Dranges, die Gierlosigkeit, die Aufhebung, das Nibbāna. Die in der Norm: ‚Leidenschaftslosigkeit' die Ruhe gefunden haben, ihr Jünger, die haben im Höchsten die Ruhe gefunden; denen aber, die im Höchsten die Ruhe gefunden haben, wird höchste Reife zuteil.

Was es auch an Gemeinden oder Vereinigungen gibt, ihr Jünger, — unter diesen gilt als Höchstes die Jüngergemeinde des Vollendeten, das sind die vier Paare (heiliger) Menschen, die acht Arten (heiliger) Menschen. Diese Jüngergemeinde des Erhabenen ist würdig der Opfer, würdig der Gastfreundschaft, würdig der Darreichung, würdig der Verehrung, das allererlesenste Feld in der Welt, um verdienstlich zu wirken. Die in der Gemeinde die Ruhe gefunden haben, ihr Jünger, die haben im Höchsten die Ruhe gefunden; denen aber, die im Höchsten die Ruhe gefunden haben, wird höchste Reife zuteil.

Dies also, ihr Jünger, sind die drei höchsten Reinheiten."

[Dies sprach der Erhabene; daher heißt es mit Bezug hierauf folgendermaßen:] [170])

„Wer im Höchsten die Ruhe findet, die höchste Lehre begreift, wer im höchsten Erwachten die Ruhe findet, im Unvergleichlichen, der Gaben Würdigen, — wer in der höchsten Norm die Ruhe findet, im Frieden der Leidenschaftslosigkeit, in der Seligkeit, wer in der höchsten Gemeinde die Ruhe findet, in dem unvergleichlichen Felde guten Wirkens, — wer dem Höchsten seine Gabe reichet: dem erwächst höchstes Verdienst: glück-

---

[172]) Norm = dhamma.

liches Leben, Schönheit, guter Ruf, Ruhm, Glück und Kraft. Der Weise, sei er ein himmlisches Wesen oder ein Mensch, der dem Höchsten spendet und in die höchste Norm sich versenkt, erlangt das Höchste und ist voller Freude."

[Auch dies ist vom Erhabenen gesagt worden, so habe ich gehört.][170]

(Fortsetzung folgt.)

Der Buddhismus in den Ländern des Westens.

Von **Dr. Wolfgang Bohn.** (Schluß.)

15. Die Mission des Westens im Osten.

In dem Einströmen der Gnose und des Manichäismus in das westliche Geistesleben tritt der Orient als der gebende und bringende Teil auf. Das westliche Christentum belohnte diese Geberlaunen bald mit seinen Gegengeschenken, mit der christlichen Heidenmission. Großherzig und selbstbewußt bot es den „armen Heiden" die Segnungen seiner phantastischen Dogmatik und den Kult seiner sich immer weiter mehrenden Kirchen. Es wäre ganz natürlich gewesen, daß die Mission versucht hätte, erst das einheimische religiöse Leben des Ostens zu begreifen; aber die Mühe haben sich bis auf wenige allerdings sehr rühmliche Ausnahmen die christlichen Heilsprediger nie gegeben, unähnlich den griechischen Philosophen der Alexanderzeit, die einen wirklichen geistigen Austausch mit den Ländern des Buddhaglaubens vermittelten. So ist denn jahrhundertelang kaum eine Rückströmung aus dem Buddhismus nach der christlichen Welt durch Vermittlung der religiösen Mission erfolgt, bis seit dem Ende des 18. Jahrhunderts allerdings unser Wissen über den Buddhismus zum großen Teil durch die Handelsmission, die Sprachforschung, schließlich auch durch einzelne religiöse Missionäre christlicher Kirchen vermittelt wurde. Die erste christliche Mission, die, weit nach Tibet und China vordringend, mit Buddhisten in Berührung kommen mußte und kam, war die Mission der Nestorianer.

Von den Ländern des Buddhismus ist China dasjenige, in welchem Christentum und Buddhismus von Anfang an zu gleicher Zeit in eine gewisse Rivalität hätten treten können und notwendig aufeinander stoßen mußten.

Die Einführung des Buddhismus wird auf einen Traum des Kaisers Ming-ti zurückgeführt, in welchem ihm ein goldenes Götterbild erschienen war, das sich, in der Luft schwebend, über seinem Palaste aufhielt. Ein Bruder des Kaisers, vermutlich ein heimlicher Anhänger des Buddhismus, deutete das Bild als eine Buddhastatue und überredete den Kaiser, die neue Lehre einzuführen.

Darauf wurde eine Gesandtschaft nach Indien geschickt mit dem Auftrage, Lehren und Schriften nach China zu bringen. Das war im Jahre 61 nach Christus. Sechs Jahre später kamen die Gesandten zurück. Aber erst im Jahre 335 erhielten Chinesen das Recht, sich in die Mönchsgemeinschaft aufnehmen zu lassen. Später gingen zahlreiche chinesische Pilger nach Indien, um den Buddhismus kennen zu lernen, und gerade ihnen verdanken wir vieles zur Geschichte des Buddhismus in Indien.

Es scheint, daß Juden und Christen schon in den ersten Zeiten des dritten Jahrhunderts nach China gekommen sind. Ob ihre Lehren einen Einfluß auf die Gestaltung des Buddhismus in China gehabt haben, ist natürlich nicht festzustellen. Es hat aber Gelehrte gegeben, die allen Ernstes behaupteten, der Foismus sei durch eine Vermengung des christlichen und buddhistischen Glaubens durch Missionäre, die über Indien nach China kamen, entstanden. Auf dem berühmten Stein von Siganfu werden in syrischer und chinesischer Schrift unter anderem siebzig Lehrer des Christentums vom Jahre 635 bis zum Jahre 781 angegeben.

In der Beschreibung der Geburt des Konfutse durch Ouang-kia (i. J. 265) finden sich so starke Anklänge an die Geburtsgeschichte der Evangelien, daß man christlicherseits an eine Kopie gedacht hat. Bei Kiangsi wurde ein Eisenkreuz entdeckt, das aus dem Jahre 230 stammt und dessen Inschriften, dem Gott des Kreuzes gewidmet, auf christlichen Einfluß hindeuten. Auch noch einige andere uralte Kreuze mit Ornamenten umgeben, aber ohne Inschriften, sind in China gefunden worden. Im Jahre 635 bestieg ein Kaiser den Thron in Peking, dessen Name sich weit bekannt machte und zu dem aus Indien und aus dem fernen Westen Gesandtschaften, darunter die erste bekannte christliche Mission kamen. Diese Begebenheit hat uns der Stein von Siganfu berichtet. Ob freilich es sich um eine Mission der Nestorianer oder eine Gesandtschaft von Rom handelt, ist nicht enschieden.

Die chinesischen Jahrbücher gedenken eines Bonzen aus den Westländern, der um diese Zeit (638) die Religion des Fo (= Buddha) ausgebreitet haben soll. Der berühmte Kosmas beweist in seinen Reisebeschreibungen, daß damals Ceylon für den Handel der Vermittlungspunkt zwischen dem Westen und China war, so daß also eine Reise von Christen, die schon in Ceylon mit den Lehren des Buddha bekannt geworden waren, nach China, gewiß möglich gewesen wäre.

Der nestorianische Patriarch Timotheus (778) schickte Missionen zu allen Völkern am Kaspischen See, die viele Heiden und Manichäer bekehrt haben sollen. Sie stifteten Bistümer in Indien und China. Vielleicht ist es eine Erinnerung an die Buddhisten und Manichäer, die sie antrafen, wenn

noch heute der nestorianische Patriarch in Urumia und seine Kleriker von tierischen Stoffen nur Milch und Eier genießen dürfen. P. Ricci fand noch (1603) alte Reste des Christentums in China vor.

Wann der erste Zusammenstoß des Christentums mit dem Buddhismus in Tibet erfolgt ist, wissen wir nicht. Im Jahre 632 ging die erste Gesandtschaft vom tibetischen König nach Indien ab und brachte den Buddhismus und die tibetische Schrift zurück. Die berühmte Reform des Tsonkapa, der einen „langnasigen Lehrer", also einen nichtmongolischen, vielleicht nestorianischen Unterweiser gehabt haben soll, fällt ins 14. Jahrhundert.

In Korea fand der Buddhismus im 4. Jahrhundert Eingang und wurde im 11. Staatsreligion. Das Christentum kam erst am Ende des 18. Jahrhunderts nach Korea. Von Korea erhielt im Jahre 552 Japan den Buddhismus; im Jahre 1557 begann die Predigt des römischen Christentums in Japan. Wegen der Ähnlichkeit der katholischen Kulthandlungen und mancher Lehren mit den Gebräuchen einzelner buddhistischer Schulen hielt man das Christentum anfangs für eine Sekte des Buddhismus.

Eine Einwirkung der Kenntnisse, die christliche Missionen und Reisende vom Buddhismus in Asien erlangten, konnte natürlich erst statthaben, als ihre Heimberichte bekannt wurden.

Solange man dieselben in irgend welchen römischen Archiven vergrub, hatten sie keine Bedeutung. Und das ist wohl reichlich der Fall gewesen, bis die neuerfundene Buchdruckerkunst die Möglichkeit bot, zu der großen Masse der Schriftkundigen zu sprechen.

Der Mann, der Europa zuerst Bericht über den Buddhismus wie über dessen mongolische und chinesische Abarten gab, war der Venetianer Marco Polo. Er hat für seine Zeit und Beobachtungsmöglichkeit bewundernswert sachlich geurteilt und berichtet. Wenn man spätere Missionserzählungen gegen Marco Polos Bericht hält, staunt man über sein wirkliches Interesse und die Wahrhaftigkeit gerade seiner Darstellung. Marco Polo begann seine Reise im Jahre 1250.

Das Material, das Marco Polo über die „Götzendiener", wie die Mohamedaner und Christen nun einmal die Buddhisten nannten, in seiner Reisebeschreibung vorlegt, ist sehr ausgedehnt. Er unterscheidet den südlichen Buddhismus nicht vom Lamaismus, sondern führt beide Schulen einfach unter den Götzendienern gemeinsam an. Besonders wichtig ist seine Lebensbeschreibung des Buddha, die der Überlieferung sehr getreu ist und in der er den Buddha als einen „großen Heiligen unseres Herrn Christus" feiert, „wenn er wirklich so gelebt hat, wie die Sage berichtet". Er kennt die Wiederverkörperungslehre und das ceylonische Mönchtum. Den starken Einfluß der buddhistischen Lehre auf die Mongolen erkennt er auch bei

seinem Gebieter Kublai, dessen Wohltätigkeit er darauf zurückführt. Schließlich erzählt er als erster auch vom Buddhismus in Japan, wo er übrigens selbst nicht gewesen ist. Hier also finden wir die ersten direkten Berichte vom Buddhismus, die freilich zu sehr an den Äußerlichkeiten hängen bleiben und, die Grundlagen der Religion kaum streifend, ohne weitere Einwirkung auf das christliche Geistesleben verklangen. Der nüchterne Tatsachenbericht Marco Polos sticht glänzend ab von den Unsinnigkeiten, mit denen uns die Reisenden der folgenden Jahrhunderte, also die Missionäre, zu füttern pflegen.

Denn diese fühlen vor allem das Bedürfnis, die Ansichten der Heiden als so tiefstehend zu sehen und zu schildern, daß sich ein Studium derselben gar nicht verlohne, es vielmehr genüge, ihnen den eignen herrlichen Glauben möglichst kategorisch aufzudrängen. Die christliche Intoleranz feiert dabei, wo es irgend geht, im Missionsgebiete ihre Orgien solange, bis irgend einen im tiefsten seiner Geduld erschütterten und erzürnten Staatsmann die so feste orientalische Güte und Langmut einmal verläßt oder die Erbitterung des Volkes und der beleidigten Priester sich elementar in einer Austreibung und Verfolgung der Fremden äußert. Daß dabei noch irgend eine Rückwirkung ehrlich erforschter und verstandener Lehren des Ostens auf den Gedankengang des Westens stattfand, ist natürlich ausgeschlossen. Wir befinden uns in der unfruchtbarsten Zeit religiöser Entwicklung. Die eigne Geistesnot der zersplitterten Christenheit zehrt alle Kräfte auf. Die eigentliche Geschichte der Einwirkung buddhistischen Geistes auf die Geisteskultur des Westens ist vorläufig abgeschlossen. Auszüge aus einigen zusammenfassenden Berichten jener Zeit mögen es uns noch kurz bestätigen.

Aus den Briefen von Jesuiten im Orient, die Maffeius (1574) gesammelt und herausgegeben hat, sieht man, daß sich die Jesuiten jedenfalls um die verschiedenen Sekten und Religionen gekümmert haben, die ihnen in Indien und im besondern in Japan begegneten.

Sie nennen auch eine ganze Reihe von Sektengründern des Buddhismus mit Namen, ohne aber in die Besonderheiten der Religion irgend einzudringen; Aberglaube, Dämonen — in solchen Schlagworten erschöpft sich ihre kritisierende Fähigkeit. Franz Xaver berichtet über die „Bonzen“: es gibt unter den Bonzen (denen Franz Xaver natürlich die größten Verbrechen und Schamlosigkeiten nachsagt!) einige, deren Körperzucht der unsrer Mönche nicht unähnlich ist. Sie kleiden sich in aschfarbene Gewänder, rasieren alle 3—4 Tage den Kopf und Bart, um so laxer aber ist ihre Moral.

Sie haben allerlei Abgötterei, schreibt Cosmus. Besonders wird ein Götzenbild namens Xaca (d. i. Shaka) angebetet, von dem sie allerhand

erzählen, so, daß er achtzigtausendmal wiedergeboren sei, und daß er vor seiner letzten Geburt bereits ein sehr frommes Leben geführt und die Menschen den Gebrauch des Holzes, des Wassers und andrer nötiger Dinge gelehrt habe; andere beten einen Götzen namens Amida an. Die Bonzen ermahnen das Volk, sich nach ihrem Beispiel des Fleischgenusses zu enthalten. Sie essen weder Fisch noch Fleisch. In einem andern Jesuitenbrief lesen wir folgendes: „Die einen verehren einen Verstorbenen namens Xaca, die andern den Amida. Es ist aber die Ketzerei derjenigen, die in der heimischen Sprache Fotoqui genannt werden, so hartnäckig im Vertrauen auf die Richtigkeit ihrer Anschauungen, daß sie ihre Ohren dem Evangelium verschließen.“ Laurentius erzählt folgendes: In der Klasse der Bonzen ist groß der Name derjenigen, deren Unterricht zwei Obere aus der Handschrift gebilligt haben. Ihre Weihe geht folgendermaßen vor sich:

Auf einen Sessel gesetzt, betet man sie an und bezeugt die Approbation durch ein Schriftstück. Haben sie so die Weihe erlangt, dann bereiten sie andere an bestimmten Orten zur Meditation vor. Diesen Grad der Würde hatte ein Bonze namens Quenxu (d. i. Genku) erlangt, der dreißig Jahre in Meditation zugebracht hatte. Auf einer Tafel hatte er eine Wiese und auf dieser einen trocknen Baum abmalen lassen. An den Wurzeln des Baumes schrieb er zwei Verse nieder, deren Lehren folgendermaßen lauteten: Was lehrt dich der trockene Baum? Ich, der keinen Anfang hat, habe auch kein Ende. Mein Herz, das nicht Sein und nicht Nichtsein besitzt, geht nicht und kommt nicht und wird nicht mehr zurückgehalten. Turanius berichtet: Unter denen, die nach dem Ruf ihrer Weisheit wie die Götter verehrt wurden, sind solche, welche einen mit Namen Xaca verehren, der der Sohn eines Königs und sehr gelehrt gewesen sein soll. Er soll in seinen vielen Schriften Lehren der Wahrheit hinterlassen haben. Sie verehren unter seinen Büchern besonderr eins, dessen Urheber sie Foquequi (d. i. Hokke-kiô) nennen und behaupten, ohne seine Hilfe könnte niemand gerettet werden; durch seine Hilfe haben selbst Blumen und Bäume ihre Schönheit erlangt. Diejenigen, die Sonne und Mond anbeten, verehren in einem besondern Tempel den Denichi (d. i. Dainichi Nyôrai), dessen Bild sie dreiköpfig zeichnen. Ein andrer Tempel gehört dem Quanon, der ein Sohn des Amida sein soll. Berichtet wird ferner von einem Götzenbilde des Daibut (Daibutsu in Kamakura), der ein Mann von großer Heiligkeit gewesen sein soll. Sie verehren eine Dreiheit: Xaca, Canon und Xici (d. i. Shaka, Kwanon, (?) Shiki), den sie für den Vater des Xaca ansehen. Xacas Bild aus Kupfer in einer weiten und schönen Rose ruhend, ist 14 Ellen lang; die beiden andern Bilder in diesem Tempel sind 9 Ellen lang aus Holz, aber reich vergoldet. — Und so geht es weiter:

es werden Tempel und Statuen geschildert, die Priester aber verleumdet und dafür das Christentum gepredigt: die Lehre der Bonzen aber überhaupt kaum berührt.

Der deutsche Philosoph Leibniz hat ein französisches Werk über die Religion der Chinesen geschrieben, in dem er verschiedene Missionsberichte aus der kritischen Zeit der innern Missionskämpfe veröffentlicht (1735). Er nennt die chinesischen Bonzen die Schüler der indischen Gymnosophisten, scheint aber von dem Bestehen einer buddhistischen Gemeinschaft nicht mehr zu wissen, als daß die Sekte des Foe an einen Himmel und an eine Hölle glaube. In den Missionsbriefen erwähnt einzig ein Franziskaner, Antoine de St. Marie, daß die Sekte des Foe verschieden sei von den beiden andern chinesischen Sekten. Diesen Foe bezeichnet er „als einen wilden, schwarzen und finstern Mann mit langen Ohren: wie man ihn auf Bildern sehen kann, die man seit kurzer Zeit aus Indien eingeführt hat.“ In einem 1774 erschienenen Werke: Philosophische Untersuchungen über die Egypter und die Chinesen, 4 Bände, Berlin, in französischer Sprache, erzählt der ungenannte Verfasser, daß seit dem Jahre 500 Inder beim Einbruch der Mohamedaner ein neues Vaterland suchten und mit sich die Bücher des großen und kleinen Fahrzeuges nahmen, die man seitdem auch ins Chinesische übersetzte. Auch die Tartaren, welche der Religion des Großlamas folgen und ihre Hauptniederlassungen unter der Herrschaft der Moguls in China gründeten, gehörten zu den Flüchtigen. Die Inder aber, welche die Religion des Foe einführten, erzielten schnelle Fortschritte in China.

Den gesamten Missionsklatsch seiner Zeit über China sammelte und veröffentlichte übrigens der jesuitische Polyhistor Athanasius Kircher im Jahre 1667. „Die zweite Sekte der Chinesen ist genannt Sciaguio oder Omyto.“ Sie ist vom Westen aus nach China gekommen. P. Trigault behauptet ihre Abkunft aus Industan, den Ländern zwischen Indus und Ganges. Diese Irrlehrer folgen Strich um Strich den Lehren der Pythagoraeer, glauben an eine Mehrzahl der Welten und an Seelenwanderung, das heißt Übergang der Seelen in Tierkörper. Sie essen kein Fleisch, scheren Kopf und Bart, üben sehr eifrig Kontemplation, ziehen sich in Einöden zurück. Ihre Tempel sind mit einer Unmasse schrecklicher Götzenbilder angefüllt, aus Marmor, Metall, Ton und Holz.

Was Missionäre und Reisende bis dato von Japan berichteten, sammelte ein französischer Schriftsteller im Jahre 1767 im sechsten Bande seines Buches: Der Franzose auf Reisen. Über den japanischen Buddhismus lesen wir folgendes: Die Sekte des Budsdo hat ihren Ursprung in Indien, von wo sie sich unter verschiedenen Namen in Siam, China und Japan ausge-

breitet hat. „Ihrem Stifter erweist man göttliche Ehren, nennt ihn in Indien Wisthnu, in Siam Sommodacodon, in China Foe, in Japan Buds oder Siaka. Der Glaube kam von China, verbreitete sich zuerst langsam, wurde aber schließlich die ausgebreitetste Religion. Die Sintoisten haben von ihm Lehrsätze übernommen. Zu den wichtigsten Grundsätzen gehört der Glaube an ein zukünftiges Leben, das Ende der Welt und die Verachtnng des irdischen Lebens. Diese Lehre ist sehr erhaben. Sie verneint den Wert des Menschen und vereinigt ihn mit Gott. Sie heißt Vater und Mutter verlassen, um Gott zu folgen, sich selbst zu vergessen, um die Vollkommenheit zu erreichen. Die Grundsätze werden aber falsch verstanden und führen zu Grausamkeit gegen sich selbst und Nutzlosigkeit für die Allgemeinheit. Die Grundlage der Religion ist die Wiederverkörperungslehre." Was der Verfasser sonst noch erzählt, sind nur Behauptungen von allerlei Aberglauben, aber keinerlei Offenbarungen über die Lehren selbst. «Der Franzose auf Reisen» kennt auch in Korea die Anhänger des Foe. „Das Land ist voller Tempel dieser indischen Gottheit, aber der Koreaner kümmert sich wenig um Religion."

Alle diese Berichte konnten zu einem liebevollen Eingehen auf den Buddhismus noch nicht reizen.

Aus den Berichten der Missionäre, der kaufmännischen und politischen Reisenden, selbst der Forschungsreisenden, ist durch all die Jahrhunderte nach Marco Polo kaum eine wirkliche Aufklärung, kein Eindruck der buddhistischen Lehren, nirgends irgend ein Suchen nach Kenntnis dieser Lehren und Verständnis für die Weltanschauungen der fremden Kulturvölker herauszulesen. Erst als die Sprachforscher ohne besondere christliche Missionsanwandlungen sich des Ostens annahmen, beginnt man, während man in die Form eindringt, sich auch dem Wesen zuzuwenden.

Im Jahre 1785 veröffentlicht in London Charles Wilkins die Übersetzung der Bhagavad-Gītā. Schlegel übersetzt die Bhagavad-Gītā ins Lateinische und Humbold schreibt eine berühmte Abhandlung darüber (1823, 1827). Das Oupnekat erscheint 1802; 1762 erschien das noch fabulierende und wertlose Alphabateum Tibetanum zu Rom, 1776 die Sammlung historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften von Pallas, 1833 Klaproths Reise in den Kaukasus. 1796 erscheint bereits Hüllmanns kritischer Versuch über die Lamaische Religion, 1834 dann die erste wirkliche tibetanische Grammatik von Csoma von Körös, 1839 auf Grund dieser Arbeit die Grammatik des Petersburger Forschers Schmidt, der nun auch bald die ersten Ausgaben und Übersetzungen aus dem buddhistischen Kanon Tibets veröffentlicht. Ihm ist der Stoff bereits geläufig; denn seit dem Jahre 1828 hat er eine Reihe von Abhandlungen über den Buddhismus

veröffentlicht. 1828 beginnen die Veröffentlichungen von Hodgson. 1844 veröffentlicht Burnouf nach den von Hodgson gefundenen Sanskritschriften des Buddhismus bereits seine Einleitung in die Geschichte des Buddhismus. Pālischriften veröffentlichten und übersetzten nun auch George Turnour und vor allem der wesleyianische Missionar in Ceylon Spence Hardy (1860); die Felseninschriften des Asoka fand und entzifferte James Prinsep.

Vielleicht wäre auch jetzt noch die Christenheit an der Lehre des Buddha vorübergegangen und hätte die Kritik und weitere Durchdringung einigen Fachgelehrten überlassen, wäre nicht in Deutschland der Philosoph Arthur Schopenhauer mit seiner „Welt als Wille und Vorstellung" aufgetreten. Schopenhauer kannte damals bereits die erschienenen Schriften der Sanskritliteratur, aber noch nichts vom Buddhismus. Als aber die erste authentische Kunde von der Lehre Buddhas zu ihm drang, da erkannte er, daß im innersten Wesen seine Lehre bereits im Buddhismus oder in dem, was er davon kennen lernte, enthalten sei, vor allem, daß im Ziele seine und des Buddha Lehre übereinstimmen müßten. Er erlebte auch noch das Erscheinen der Schriften von Spence Hardy über den Pāli-Buddhismus. Mit dem Bekanntwerden und mit der Verbreitung der Schopenhauer'schen Philosophie, die anfangs langsam, dann aber mit unaufhaltsamer Schnelligkeit erfolgte, wurde der Name Buddhas der Intellegenz zumal in Deutschland mehr und mehr vertraut und der eine oder andere fand von Schopenhauer und von dem Schopenhauerschüler Hartmann aus den Weg zu Buddha, zumal, nachdem mehr und mehr der Pāli-Buddhismus der südlichen Kirche und die Pālischriften bekannt wurden. Später wurde Blavatskys Theosophie für viele eine Station auf dem Wege zum Buddhismus.

Mit dem Eintreten Schopenhauers beginnt die neue Zeit für den Einfluß des Buddhismus auf die Kultur des Westens. Der Buddha tritt einen neuen Missionszug an und bietet den Völkern des Westens die Lehre des Heils. Während das Christentum mehr und mehr abbaut, dringt sehr, sehr langsam, aber mit großer Innigkeit die Erlösungslehre des Vollendeten ein, erschließt sich tausend Herzen und erobert sich die Köpfe gerade der Intellektuellen.

Wie diese neue Bewegung begonnen, welche Ausbreitung sie gewonnen hat, wie sie weiter geht: das wollen wir erleben, und spätere Geschichtschreiber mögen es schildern.

Stumme Bitten.

Von Manfred Kyber.[1])

Die Schafherde drängte sich aufgeregt zusammen.

Ein altes Schaf erzählte.

„Meine Großmutter hat es selbst gesehen“, sagte es, „es ist etwas Fabelhaftes, Grauenvolles. Man weißt nicht, was es ist. Sie sah auch nicht alles. Sie kam dran vorüber, als sie zur Weide ging. Es war ein Tor, das in einen dunklen Raum führte. Es roch nach Blut am Tor des dunklen Raumes. Zu sehen war nichts. Aber sie hörte den Schrei eines Hammels darin, einen gräßlichen Schrei. Da lief sie zitternd zur Herde zurück.“

Alles schauderte.

„Man weiß nichts Gewisses“, sagte das Schaf, „aber es muß etwas Wahres daran sein. Jedenfalls ist es furchtbar.“

„Deine Großmutter lebt nicht mehr?“ fragt ein junger Hammel.

„Ich weiß es nicht“, sagte das Schaf, „es ist schon lange her — da wurde sie abgeholt.“

„Das soll der Anfang sein, man kommt dann nie wieder“, sagten einige.

Der Schäferhund bellte kläffend und trieb die Herde dem andern Ende der Weide zu.

Da stand der Schäfer und sprach mit einem fremden Mann, der nicht aussah wie ein Hirt. Sie handelten miteinander. Dann ging der fremde Mann mit festen Schritten in die Herde hinein und prüfte die einzelnen Stücke mit kundigen Augen. Es waren nicht die Augen eines Hirten. Jetzt griff seine Hand nach dem jungen Hammel, der vorhin gefragt hatte. Das Tier überlief es kalt. Die Hand fühlte sich anders an, als die Hand des Hirten.

Der Hammel bekam eine Leine um den Hals.

„Den nehme ich“, sagte der fremde Mann und zog einen schmutzigen Beutel mit Geld aus der Tasche. Er bezahlte. Das lebendige Leben gehörte ihm. Er hatte es gekauft.

Er ergriff die Leine und zerrte den Hammel von der Weide fort auf die Landstraße. Die Herde sah dem Davongehenden erschreckt und verständnislos nach. Der Hammel wandte den Kopf. Seine Augen suchten die Verwandten und Spielgenossen. Etwas in ihm krampfte sich zusammen — etwas in ihm rief ihm zu, sich loszureißen und zurückzulaufen.

„Das ist der Anfang, man wird abgeholt“, dachte er.

Aber er wehrte sich nicht. Er war hilflos. Was hätte es genützt?

---

[1]) Aus des Verfassers empfehlenswertem Buch „Unter Tieren“. Verlag Walter Seifert, Stuttgart-Heilbronn a. N. Geb. 16 Mk.

„Es braucht ja nicht das Schreckliche zu sein“, tröstete er sich, „es gibt noch andere Weiden. Dahin werde ich vielleicht geführt.“

Es war das Vertrauen, das Tiere haben, die zahm gehalten worden sind.

Jetzt bogen sie um die Ecke. Die Herde war nicht mehr zu sehen. Die Weide verschwand. Nur von fern hörte man den Schäferhund bellen und die Töne der Hirtenpfeife. Der Wind verwehte sie.

Es war ein weiter Weg. Der fremde Mann ging schnell. Er hatte es eilig.

„Ich bin müde, ich möchte mich etwas erholen“, bat der Hammel.

Es war eine stumme Bitte.

Sie gingen weiter. Es war heiß und staubig.

„Ich bitte um etwas Wasser“, sagte der Hammel.

Es war eine stumme Bitte.

Endlich kamen sie in eine kleine Stadt. Sie gingen durch enge krumme Straßen, in denen es keine Weiden gab. Diese Hoffnung also hatte sich nicht erfüllt.

Sie hielten vor einem Tore, das in einen dunklen Raum führte. Ein häßlicher Dunst schlug dem Tier entgegen. Der Hammel wandte den Kopf und blökte klagend. Er scheute vor dem Dunst zurück und vor dem dunklen Eingang. Eine Angst wurde in ihm wach, im Unterbewußtsein, eine grenzenlose Angst.

„Ich möchte nach Hause“, sagte der Hammel und sah den fremden Mann an.

Es war eine stumme Bitte.

Stumme Bitten werden nicht gehört.

Der Mann schlang die Leine mit einem geschickten Griff um die Hinterbeine des Tieres und zog es vorwärts. Die Schnur schnitt ein.

„Ja, ja, ich komme schon“, sagte der Hammel erschreckt. Die müden steifen Beine beeilten sich.

Es waren nur wenige Augenblicke, aber sie schienen sehr lang. Dann war er in einem dunklen Raum. Es roch erstickend nach Blut und Abfällen — nach Leichen von seinesgleichen.

Man hält es nicht für nötig, das vorher fortzuschaffen. Es ist ja nur Vieh — Schlachtvieh.

Da packte den Hammel ein hilfloses, lähmendes Entsetzen. Ein Entsetzen, das alle stummen Bitten vorher vergessen ließ. Ein Entsetzen, das ganz allein herrschte.

Der Hammel zitterte am ganzen Körper.

„Jetzt kommt das Fabelhafte — das Grauen“, dachte er.

Und es kam.

— — — — — — — —

Die Welt ist voll von stummen Bitten, die nicht gehört werden. Es sind Menschen, die sie nicht hören. Es scheint unmöglich, diese stummen Bitten zu zählen. So viele sind es. Aber sie werden alle gezählt. Sie werden gebucht im Buche des Lebens.

Groß und fragend sehen die Augen des Gautama Buddha auf die europäische Kultur — —

Des greisen Sehers Lobgesang.[1]

Übertragen von **Hans Much.**

Ich melde euch die Kunde unsrer Reise.
Wir sahn das Echte, das sich offenbarte.
So lauter, nicht zu trüben, klar in sich
ist Er, der Meister ohne Wunsch und Wahn,
Er, Gautama: Wie sollte falsch er raten?
Er ist entgangen aus dem Wust und Dust,
er ist geschieden von dem Schein und Wahn,
wohlan, Er darf gepriesen sein im Liede.
Das Lied erst kann den wahren Ruhm ganz preisen:

Allauge ist er, ist erwacht,
der frei durchbrach die Nebelwände,
Er, der von allem Sein entstrickt
die Pfade fand zum Weltenende.
Er, der versiegte ganz den Wahn,
ist allen Leiden ganz entgangen.
Wie es verheißen, hat mein Geist
in sich sein lichtes Bild empfangen.
Wie wohl ein Vogel flüchten mag
aus einer dürren öden Heide,
zu rasten in dem grünen Hain,
behangen mit dem Fruchtgeschmeide:
So hab auch ich verlassen gern
den Sumpf und seine sumpf'gen Pfade,
um wie der weißbeschwingte S hwan
zu landen an dem Meergestade.

---

[1]) Suttanipāta 1131 f. Der herrliche Sang eignet sich besonders für buddhistische Andachten.

„Also war es; also wird es!“
So erklang die alte Lehre,
eh’ ich Gautama gefunden.
Grübelnd wuchs des Grames Schwere.
Alles war nur Wort und Sage,
eh’ ich Gautama gefunden.
Von der grübelnden Zerwürfnis
war mein Denken nie entbunden.
Aber er weilt ohne Wolken,
weilt in den Alleinigkeiten,
hocherlaucht in eigner Weisheit
strahlt sein Licht in alle Weiten.
Ja, er strahlt in eigner Weisheit,
der die Lehre uns enthüllte,
die jedwedem klar verständlich,
die das Zeitgesetz erfüllte.
Wie der Durst, so lehrt der Meister,
ohne Wahn entquillt den Poren.
Sein das Reich, wo jedes Gleichnis
seine Gültigkeit verloren.

(Der Priester:)

Doch wie magst du ihn entbehren,
sei’s auch nur für kurze Zeiten,
dessen Licht in eigner Weisheit
strahlt erlaucht in alle Weiten?
Der da strahlt in eigner Weisheit,
der die Lehre dir enthüllte,
die jedwedem klar verständlich,
die das Zeitgesetz erfüllte?
der da angibt, wie das Dürsten
ohne Qual entquillt den Poren,
dem das Reich, wo jedes Gleichnis
seine Gültigkeit verloren?

(Pingiya, der Greis:)

Nein, ich mag ihn nicht entbehren,
sei’s auch nur für kurze Zeiten.
Hocherlaucht in eigner Weisheit
strahlt sein Licht in alle Weiten.

Ja, er strahlt in eigner Weisheit,
der die Lehre uns enthüllte,
die jedwedem klar verständlich,
die das Zeitgesetz erfüllte.
Wie der Durst, so lehrt der Meister,
ohne Wahn entquillt den Poren.
Sein das Reich, wo jedes Gleichnis
seine Gültigkeit verloren.

Wie nie ein Auge, kann mein Geist
den Meister ganz und klar ermessen.
Ich schau ihn immer Tag und Nacht,
ich kann ihn nimmermehr vergessen.
Die Sonne geht mir strahlend auf,
darf ich in Andacht ihn verehren.
So, dünkt mich, braucht mein wacher Geist
den Meister nimmer zu entbehren.

Ich fühle, wie Vertrauen und wie Freude
und wie ein herzergeben Angedenken
Meine Gedanken zu dem großen Meister,
zu Gautama, dem Meister, ewig lenken.

Wohin er immer schreiten mag
der Weise ohne Fehle:
Dahin, dahin neigt sich mein Geist,
neigt treu sich meine Seele.
Weil greis und morsch ich worden bin,
weil kraftlos meine Glieder,
kann ihm der Körper, wie er will,
nicht folgen hin und wieder.
Doch die Gedanken fliegen hin,
ihn immer zu begleiten:
Mein Geist, o Priester, folgt ihm nach
in alle Ewigkeiten.

Der Schleier der Mâyâ.

Von **Hans Much.**

Der Schleier der Māyā ist eine Sicherung und Schutzvorrichtung, die sich der Durst, d. h. die Lebensgier und Lebenslust, selber gewebt hat.

Unsere Vernunft kann nie und nimmer das Es und die wahre Wirklichkeit erkennen; das Höchste, was sie leisten kann, ist klare Einsicht in den Unterschied zwischen Es und Ich.

Hat die Vernunft den Irrtum überwunden und den Wahn der Persönlichkeit vernichtet, so hat sie viel geleistet, aber die volle Wahrheit bleibt ihr doch verhüllt. Und daran liegt es, daß der Erlösungsweg im Anfang so unsagbar mühsam ist, daß die Ausrottung des Daseinsdurstes mühselige Übung erfordert.

Die erkenntnisklare und geläuterte Vernunft weiß wohl, wo sie die Wahrheit zu suchen hat, erkennt auch, wie sie den Weg heraus aus der Erscheinungswelt sich bahnen muß und wie die edle Straße läuft, aber der Schleier der Māyā hüllt alles in ein Zwielicht, darin der Fuß leicht strauchelt und vom rechten Wege abkommt.

Die treibende Kraft der Daseinswelt nennen wir Natur. Sie ist nichts andres als die Daseinsgier. Genial ist alles, was sie schafft, auch ihre Launen und Tücken. Genial ist auch der Schleier der Māyā, der uns Erscheinungen statt Wahrheit gibt, vielleicht von allen Schöpfungen des Daseinswillens die genialste, aber auch sicher die heimtückischste. Nur gut, daß die Vernunft, die sich der Durst zum Diener schuf, die Ränke seines Herrn durchschauen lernt, wenn auch mit großer Mühe; nur gut, daß sie dem Es den Weg aus diesen Ränken zeigen lernt. Mehr können wir von einem Geschöpf des Daseinsdurstes nicht verlangen.

Sähen die Wesen die wahre Wirklichkeit ganz unverhüllt, sei's auch nur für einen Augenblick, so würde in den Strahlen dieser Wahrheit flugs alle Daseinsgier und Lebenslust bis auf den Grund verdorren.

Das Es, das im Nirvānazustand ist, nicht mehr umhüllt vom Truggewebe der Erscheinung, muß alles Durstes ledig sein für ewig. Dies „muß für ewig" ist wie ein Schluß der Rechenkunst. Denn das Es, das im Nirvānazustand ist, ist mitten inne in der Wahrheit.

Worauf es ankommt.

Von K. Seidenstücker.

Einst lebte — so künden uns die heiligen Schriften — in Benares ein Jüngling namens Yasa; der kam zum Buddha bei der Nacht. Das Herz war ihm so voll und schwer, dunkel war's um ihn und in ihm, und all das Leid, das ihn bedrückte, krampfte sich zusammen in dem klagenden Ruf: „Wehe, welche Qual, welche Bedrängnis!" Der Buddha aber sprach zu ihm: „Komm her zu mir; hier ist keine Qual, hier ist keine Bedrängnis."

Und der Erhabene predigte dem Jüngling, und unter dem gewaltigen Eindruck der hohen Meisterworte schwand in der Seele Yasas alles Weh und Ungemach dahin, und es ward licht in reinem Geiste, ganz licht. —

Diese Geschichte von Yasa, dem Jüngling von Benares, fällt mir jedesmal ein, wenn ich der Zeit gedenke, da der „Buddhistische Weltspiegel" auf dem Plan erschien, um als Träger des Buddha-Gedankens seine Stimme zu erheben. Mitternacht war es, tiefste Nacht, — kein Hahnenschrei kündete das Grauen eines neuen Morgens, kein lichter Stern stieg auf als Bote des kommenden Frührots. Tief herab auf den deutschen Landen hingen des Donners Wolken, dunkel war's in der Seele unseres armen, unglücklichen Volkes, das durch Jammer, Not und Entbehrung zermürbt, von blinden Leitern irregeführt und betrogen, von falschen Propheten in allen Leidenschaften, die ein Menschenherz zerwühlen können, bis zum äußersten aufgepeitscht war und nun, einem grausamen Feinde preisgegeben, vergeblich nach einem Lichtblick, nach Hilfe und Rettung ausspähte.

Das war die Zeit, in welcher der „Weltspiegel" ins Leben trat. Damals hat vielleicht mancher kopfschüttelnd gefragt: „Buddha in diesen Zeiten, — was kann uns der geben?!" Ja gewiß: Gerade und erst recht in diesen Zeiten bedürfen wir des Buddha. Je dichter die Finsternis, um so mehr ersehnen wir das Licht, und um so heller wird es erstrahlen, wenn es erst einmal entzündet ist; und je drohender die Wogen branden und tosen, desto dringender tut das Eingreifen einer besänftigenden Macht not, die dem Toben der wütenden Elemente machtvoll sich entgegenstellt, — um zu retten, was noch zu retten ist. „Kommet her zu mir; hier ist keine Qual, hier ist keine Bedrängnis!" — so klingt über den breiten Strom von fünfundzwanzig Jahrhunderten der Ruf des großen Weltenfährmanns laut und vernehmlich zu uns herüber, zu uns Kindern einer schnell verfallenden Zeit.

Unbekümmert um das Urteil der Welt hat sich unsere Zeitschrift in den Dienst der Buddha-Lehre gestellt und hat dem Meisterwort Stimme und Ausdruck geliehen. Die stattliche Zahl derer, die aufhorchen und bei dem Buddha lernen wollen, nimmt stetig zu, — ein deutlicher Beweis, daß die „zeitlose" Lehre auch heute noch, in den Tagen des Absturzes, das Herz vieler unserer Mitwanderer, die guten Willens sind, zu treffen und in den feineren Saiten des Seelenlebens einen Widerhall zu wecken vermag. Was echt ist, veraltet eben nie und behält seinen Wert.

Der „Weltspiegel" wollte — darüber hat er von Anfang an keinen Zweifel gelassen — auf der Grundlage der Buddha-Lehre eine religiöse Bewegung einleiten, eine religiöse Kultur anbahnen. Es wird gut sein, sich bei dieser Gelegenheit eines Gesetzes zu erinnern, das in der Ge-

schichte der Religion noch stets seine Gültigkeit behauptet hat und das man kurz so formulieren kann:

„*Je weniger* eine religiöse Bewegung Konzessionen an die Welt macht, desto tiefer ist ihr religiöser Gehalt und desto größer ihr Einfluß auf die Welt. Dagegen: Je *mehr* Konzessionen an die Welt, desto seichter der religiöse Gehalt und desto größer der Einfluß, den die Welt auf die Bewegung gewinnt."

Hierbei sollte man freilich eins nicht aus dem Auge verlieren: Das, was ich eben „Konzessionen an die Welt" nannte, darf, zumal wenn es im Lichte der Buddha-Lehre betrachtet wird, keineswegs äußerlich, sondern muß durchaus in einem vergeistigten Sinne verstanden werden. So selbstverständlich das eigentlich ist, muß es hier noch besonders hervorgehoben werden, da der Unverständigen viele, der Verstehenden aber nur wenige sind. Also: Nicht Kutte und Bettelnapf kennzeichnen den Jünger des Buddha, sondern ernstes Streben, Geisteszucht, Selbstbeherrschung und Güte; nicht das Scheren des Hauptes und ein rauhes Gewand machen die Weltentsagung aus, vielmehr belehrt uns ein alter Text dahin: „In Reinheit wandeln, geruhig leben, Gutes tun, die Tugend pflegen, keinem Geschöpf ein Leid antun, gegen alle Wesen barmherzig sein, — das heißt *der Welt entsagen*." Es verhält sich in der Tat so, wie es im „Evangelium des Buddha" heißt: „Die Lehre des Vollendeten verlangt von einem Menschen nicht, daß er heimatlos sein und das Leben eines Mönches führen soll, *es sei denn, daß er den Beruf dazu in sich fühlt*; wohl aber verlangt die Lehre des Vollendeten von einem jeden Menschen, daß er sich frei mache von der Selbstsucht, daß er sein Herz reinige, der Gier nach Lust entsage und ein Leben führe unter dem Banner der sittlichen Zucht."

Übrigens können wir auch hier aus der eingangs erwähnten Erzählung von Yasa lernen. Aus reichem, vornehmem Geschlechte stammend, war dieser Jüngling in prunkvoller Kleidung und mit vielem Schmuck geziert zum Erhabenen gekommen. Als er nun dem Heiligen gegenüberstand, dessen schlichtes, unscheinbares Asketengewand gar sehr von dem kostbaren Tuch des Weltmannes abstach, da blickte er auf das glitzernde Geschmeide, das er selbst trug, und er schämte sich. Der Buddha aber, der die Gedanken erkannte, die das Herz des Jünglings bewegten, sprach zu ihm:

„Wenn auch den Leib Juwelen schmücken,
Kann doch das Herz den Sinn bezwungen haben.
Wer Lebenslust und Leid mit Gleichmut aufnimmt,
Hat Religion, sei auch sein Äuß'res weltlich.
Und wer in des Asketen Kleid den Leib hüllt,
Kann dennoch hegen weltliche Gesinnung.
Wer in Waldeinsamkeit noch nach dem Glanze

Der Welt verlangt, bleibt nach wie vor ein Weltkind.
Zu höchsten Dingen mag der Geist sich heben,
Steckt auch der Leib in weltlicher Verkleidung.
Weltmann und Eremit sind nicht verschieden,
Wenn beide sie verbannt den Selbstgedanken;
Doch, wenn das Herz umschlingen Fleischesbanden,
Sind körperlicher Zucht Anzeichen nutzlos."

Weltmann und Eremit sind nicht verschieden, wenn beide sie verbannt den Selbstgedanken, — das also ist das Wesentliche, darauf kommt es dem Buddha vor allem an.

Der Selbstgedanke ist der Gegenpol von Anattā; er ist der „natürlichste" und zugleich verderblichste, der Grundirrtum des Menschengeistes. Er verrückt den Wirklichkeitsschwerpunkt, indem er des Menschen wahres Wesen in die Persönlichkeit verlegt, so zwar, daß dann die Elemente der Persönlichkeit in diesem Sinne betrachtet werden: „Das gehört mir an, das bin ich, das ist mein Selbst." Im Selbstgedanken wurzelt jener unheimliche, wahrhaft dämonische „Drang", der den Menschen beständig dahin treibt, sich mit seiner Persönlichkeit rücksichtslos und auf Kosten anderer Wesen „durchzusetzen." Sein praktischer Aspekt ist die Selbstsucht.

Der Selbstgedanke ist ganz diesseits gerichtet, erdgebunden, triebhaft, persönlichkeitshungrig, lebensdurstig. Anattā hingegen weist über die Welt hinaus, wurzelt in der Ewigkeit, ist leidenschaftslos, unpersönlich, drangfrei, heiligend. Der Selbstgedanke ist der Lebensnerv des Materialismus in allen seinen Schattierungen. Anattā ist der Pulsschlag aller wahren Religion; in seiner reinsten Ausgestaltung ist er der vollkommenste Ausdruck des religiösen Bewußtseins, den wir kennen. Die Buddha-Lehre gipfelt im Anattā in einer nie wieder erreichten Höhe.

Im Konkavspiegel der Menschheitsgeschichte betrachtet, stellt sich das Bild so dar: Je veräußerlichter und raffinierter das kulturelle Leben der Menschheit ist, desto schärfer prägt sich in ihm der Selbstgedanke aus; dies ist die Zivilisation. Je verinnerlichter, edler, feiner, durchgeistigter es dagegen erscheint, desto mehr nähert es sich dem Anattā; wir nennen Gesittung in dieser Form Kultur. Zivilisation ist ja schon an sich nichts anderes als eine einzige, riesengroße Konzession an die Welt; sie ist lediglich der gigantische Apparat, der die Gier und Leidenschaft in jeder Form entfacht, der tausend und abertausend Bedürfnisse weckt und die Mittel schafft, um diese Bedürfnisse zu stillen, die Sinnengenüsse zu befriedigen und alles rücksichtslos niederzutreten, was sich dem „Ich", „Mir" und „Mein" entgegenstellt. Dabei schmückt sich die Zivilisation mit Vorliebe mit der Maske der Kultur; meisterhaft versteht sie es, ihren Scheusäligkeiten ein gefälliges Mäntelchen umzuhängen und die

Religion ihren sauberen Zwecken dienstbar zu machen. „Je grausamer die Kriegsführung, desto humaner ist sie in Wahrheit“ und „Wenn das Bajonett in der Brust des Feindes knirscht, auch das ist Gottesdienst“ — so konnte man noch vor drei Jahren in einem christlichen Feldkatechismus lesen. Stand diese Meinung etwa vereinzelt da??

Echte Kultur hinwiederum ist weit entfernt davon, Zweck und Ziel des Lebens in der Befriedigung der Sinnengenüsse und Leidenschaften zu erblicken. Sie stemmt sich als schützender Wall kraftvoll dem rohen, brutalen Drang des Ichgetriebes entgegen, sie verfeinert, veredelt und durchgeistigt die natürlichen Triebe, schafft echte Gesittung und zeigt dem Menschen die Richtung, in der sein wahres Heil liegt. So kommt es, daß gerade Völker, die von den Segnungen einer hochgesteigerten Zivilisation verschont geblieben sind, sehr wohl wirkliche Kultur, wahre Gesittung, tiefe Herzensbildung haben können, während andererseits unsere vielgepriesene Zivilisation trotz ihrer aufgespeicherten reichen Wissensschätze (*πολυμαθιη ου διδασκει* hat schon der alte Heraklit richtig erkannt) die in ihr hausende Barbarei nur schwer zu verdecken vermag. Die jüngste Vergangenheit sollte auch dem Blödesten die Augen darüber geöffnet haben, was für ein erbärmlicher, windiger, fadenscheiniger Popanz das allvergötterte Dogma von der stetigen Höherentwicklung der Menschheit in Wirklichkeit ist: Vier Jahre Krieg nur, und die dünne Schminke war abgewaschen; die alte Bestie Mensch, der Allesfresser, wie er roher, grausamer, bluttriefender, gemeiner, gieriger, brünstiger auch in den Glanzzeiten Babylons nicht gewesen war, stand urplötzlich splitternackt da und brachte sich zähnefletschend allseitig in empfehlende Erinnerung.

Ein Jahrtausend hat Europa den stolzen Bau seiner Zivilisation aufgeführt, hat Stockwerk auf Stockwerk getürmt. In den Augusttagen 1914 rissen die starken eisernen Anker, die das Mauerwerk festigen sollten, mit unheimlichem Krachen. Risse und Ausbauchungen ernstester Art zeigten sich, Einstürze erfolgten, das Fundament gab nach. Nun stehen die Klugen und Superklugen da und suchen nach einer Möglichkeit, das Letzte und Schlimmste abzuwenden. In höchster Erregung ereifern sie sich darüber, wo in der Rechnung wohl der Schnitzer stecken mag, der die Katastrophe heraufführte. Laßt es euch gesagt sein, ihr Herren: Der Fehler wurde nicht 1917, 1914, 1908 oder zu einem andern Zeitpunkt der verflossenen Dezennien von Herrn X und Y gemacht; der große Fehler steckt schon im Anfang der langen Rechnung. Er besteht darin, daß die Größe „Selbstgedanke“, die gleich zu Beginn hätte eliminiert werden müssen, in potenzierter Gestalt durch das ganze Exempel bis zum Ende mitgeschleppt und so zum ausschlaggebenden Faktor gemacht wurde. Wer

das einmal begriffen hat, der kann nur ein wehmütiges Lächeln haben für die jammervolle symptomatische Behandlung, die mit allen erdenklichen Palliativmittelchen und Quacksalbereien dem furchtbaren Krebsleiden unserer Zeit Einhalt gebieten, ja, es aufheben zu können vermeint.

Es hilft nichts: Wir müssen von vorn anfangen, von Grund auf neu bauen. Wir müssen eins lernen, und zwar gründlich: umdenken. An Stelle des Selbstgedankens, der bisher dominierte, muß Anattā — mögen wir es so oder anders nennen, — das Regulativ des Lebens, des Handelns und Wandelns werden, mit andern Worten, in das Bett unserer alten, morschen Zivilisation muß der Strom wahrer Geisteskultur geleitet werden. Den Anfang hierzu bildet die Neuerweckung des fast erloschenen religiösen Bewußtseins in unserem Volk. Diesmal aber nicht, wie ehedem, auf der Grundlage des Glaubens, dem die Massen unwiderbringlich entwachsen sind, sondern auf dem Fundament reinster Erkenntnis, wie die Buddha-Lehre sie vermittelt. Anattā ist das Zauberwort, das die Pforten zum rechten Pfade öffnet, das sehend macht, Erkenntnis verleiht, zum Heile führt und den Selbstgedanken, das Grundübel, niederzwingt. Dies ist das Wesentliche, hierauf kommt es an, dies ist die Botschaft des Buddhismus an die heutige Zeit.

Buddha-Gayâ.

Von K. Seidenstücker.

Es ist wohl kein Zufall, daß von den vier heiligen Orten, die im Leben des Buddha eine so hervorragende Rolle gespielt haben, die beiden, die mit der Lehre besonders innig verwachsen sind: Buddha-Gayā und Isipâtana bei Benares, sich in der Überlieferung bis auf den heutigen Tag lebendig erhalten haben, während die Erinnerung an die beiden anderen in der Flucht der Zeiten allmählich verblaßt und schließlich ganz verweht ist. Buddhas Geburtsort Lumbinī ist erst in den letzten Jahren des vorigen Jahrhunderts wieder entdeckt worden. Ein vom Dickicht überwucherter uralter Pfeiler, von Asoka gestiftet, wurde freigelegt; er kündet in alter Sprache und Schrift die Botschaft: „Hier ist der Erhabene geboren." Der Sterbeort des Buddha, Kusinārā, konnte noch nicht mit Sicherheit indentifiziert werden; man glaubt ihn im heutigen Flecken Kasia wiederzufinden.

Vermutlich setzte sich unmittelbar nach dem Parinirvāna der Brauch fest, die geweihten Stätten, wo sich dem Meister die Wahrheit in ihrer ganzen Reinheit enthüllte und wo er das „Rad der Lehre" zum ersten Male „rollen ließ", als Zeichen verehrungsvoller Hingabe aufzusuchen. Diese Wallfahrten nach Buddha-Gayā und Isipâtana (heute Sārnāth) bei Benares

setzten sich fort von Jahr zu Jahr, von Generation zu Generation, von Jahrhundert zu Jahrhundert. Sie blieben bestehen, als die brahminische Reaktion einsetzte, ja sie brachen auch dann nicht ab, als der Buddhismus in seinem Geburtslande längst erloschen war. So hat sich die fromme Sitte erhalten bis auf den heutigen Tag. Noch immer nahen sich Wallfahrer aus Ceylon, Birma, Nepal, Tibet und Japan den geweihten Orten und geben damit ein schlichtes Zeichen ihrer Dankbarkeit und Verehrung, mit der sie des großen Lehrers der Menschheit gedenken. —

Noch vor fünfzig Jahren stand in Buddha-Gayā in unmittelbarer Nähe des Stūpa, westlich von ihm gelegen, ein uralter Baum, den eine ununterbrochene Überlieferung als den heiligen Bodhi-Baum bezeichnete, unter dem der Buddha wissend ward. Heute steht er nicht mehr, aber ein junger Sproß von ihm grünt und blüht an einer Seite der großen Pagode und überschattet den Altar (vergl. unsere Abbildung), auf dem der andächtige Pilger vor dem Bilde des Siegreichvollendeten Blumen in stiller Verehrung niederlegt.

Asoka errichtete östlich vom alten Bodhi-Baum eine kleine Kapelle (Cetiya), über welcher im 2. nachchristlichen Jahrhundert der spätere Stūpa erbaut wurde. Er ist im Lauf der Zeit verfallen und wiederholt restauriert worden, zuletzt in den Jahren 1881—82, wo er seine gegenwärtige Gestalt erhielt. Mit einem riesigen Htī gekrönt, ragt der massive stattliche Bau zu der imposanten Höhe von 54 Metern empor. Die Pagode ist umkränzt von verschiedenen Miniatur-Stūpen, die eifrige Verehrer in der Vergangenheit als Votivgaben gestiftet haben. Zahlreiche Ruinen und Trümmer in der Nähe des Mahābodhi-Tempels lassen darauf schließen, daß hier ehemals ein Zentrum religiösen Lebens bestanden hat.

Zu Beginn der neunziger Jahre des verflossenen Jahrhunderts hat die Mahābodhi-Society in der Nähe der Pagode ein Rasthaus für Pilger errichtet. Damals aber machte ein brahminischer Mahant angebliche alte Gerechtsame auf das geweihte Areal und den Stūpa selbst geltend und bestritt den Buddhisten das Recht, den Platz zu betreten und daselbst Kulthandlungen vorzunehmen. Der Mahābodhi-Society lag es natürlich sehr am Herzen, ihren Glaubensgenossen den heiligen Platz zu erhalten, und sie rief die gerichtliche Entscheidung an. Der Prozeß zog sich länger als fünfzehn Jahre hin, bis dann endlich 1910 der Oberste Gerichtshof in Kalkutta das Heiligtum endgültig dem Mahant zusprach, allerdings mit dem Vorbehalt, daß den Buddhisten der Zutritt zum Bodhi-Baum und Stūpa gestattet sei. So ist also Buddha-Gayā den Buddhisten entrissen worden. Von Seiten des Mahant können sie auf kein Entgegenkommen rechnen; er ist ein ausgesprochener Gegner ihrer Religion. Gegenwärtig läßt er in der

kleinen Kapelle im Stūpa das Idol der achten Inkarnation des Vishṇu, den sogenannten Buddhāvatār, verehren.

Gleichwohl ist Buddha-Gayā auch heute noch von seinen Gläubigen nicht vergessen. Nach wie vor kommen Wallfahrer aus fernen Landen und beugen Knie und Haupt an diesem hehren Platz, der der Erde den größten ihrer Söhne und das helle Licht seiner befreienden Lehre geschenkt hat.

Ich glaube wohl, daß der fromme Pilger in Buddha-Gayā mehr als anderswo den Lebensodem, die Seele des Buddhismus in sich verspürt und daß eine tiefe Ergriffenheit über ihn kommt, wenn er sich, rückschauend, in den Gedanken versenkt: „Du kniest an der heiligsten Stätte der Welt. Hier, allhie ist der Vollendete zum höchsten Erwachen gelangt!"

Die Säge.

Es war ein eisiggrimmer,
Schneeweißer Wintertag,
Als ich in meinem Zimmer
Halbkrank zu Bette lag.

Durchs Fenster sah herüber
Des Nachbars weißes Dach,
Ich lag im leichten Fieber
Halbträumend und halbwach.

Von unten klangen Schläge
Des Beils zu mir herauf,
Begleitet von der Säge
Melodisch gleichem Lauf.

Sie sägen und sie spalten
Dem Nachbar Scheit um Scheit,
Man braucht's in dieser kalten
Gestrengen Winterszeit.

Und wie ich lag und lauschte
Der Säge Melodie,
Die auf- und niederrauschte,
Da ward mir's, weiß nicht wie.

Die Säge schien zu singen
Ein Lied aus alter Zeit,

Die Axt hört' ich erklingen
Vor Jahren schon wie heut.

Wie heute war's ein trüber,
Schneeweißer Wintertag,
Daß ich im leichten Fieber
Zu Bett als Kindlein lag.

Doch lag ich ohne Sorgen,
Gebettet war ich gut,
Gepflegt und wohl geborgen
In treuer Mutter Hut.

Wie Engelsflügel rauschte
Durchs Zimmer ihr Gewand,
Ich aber lag und lauschte,
Wie Stund' um Stunde schwand.

Und unten sang die Säge,
Dazwischen klang das Beil,
Ich zählte seine Schläge
In Fieberlangeweil. —

Die Jahre sind entschwunden,
Mir ist's, als wär's noch heut;
Ihr gold'nen Kindheitsstunden,
Wie liegt ihr weit, ach weit!

Die Säge geht im Zuge
Und singt ihr altes Lied,
Die Zeit verrauscht im Fluge
Und Jahr um Jahr entflieht.

Mir dünkt im Fieberwahne
Ein dürres Holz zu sein,
In das mit blankem Zahne
Die Säge dringt hinein.

Und der die Säge führet,
Das ist der Meister Tod,
Der flink die Arme rühret,
Als gält's das liebe Brot.

Mit immergleichem Schnitte,
Mit nimmermüdem Zahn,
Bis in des Markes Mitte
Macht Jahr um Jahr sich Bahn.

Bis am zerschnitt'nen Scheite
Die letzte Faser kracht,
Dann fällt das Holz zur Seite; —
Die Arbeit ist vollbracht.

Karl Gerok (Palmblätter).

Sprechsaal.

S. N. Sie stellen eine Reihe von Fragen, die alle

Die Todesangst und ihre Bezwingung

zum Inhalt haben:

In jedem Lebewesen haust von Natur aus die Angst vor dem Tode, also die Todesangst. Sie gründet in dem „Glauben an Persönlichkeit", d. h. in dem Wahn, als ob man mit dem Untergang dieser Persönlichkeit selbst vernichtet würde: man identifiziert sich noch völlig mit ihren Elementen, weil man noch nicht einmal eine bloße Ahnung von dem Anattā-Gedanken hat. Insoweit wird mithin die Todesangst in dem Maße überwunden, als einem mehr und mehr der Anattā-Gedanke aufgeht, also die Einsicht, daß nichts Erkennbares zu unserem Wesen gehören kann, daß uns mithin auch der Untergang unserer gesamten Persönlichkeit im Wesen nicht berührt.

Freilich gibt es auch Menschen, die mit dem Tode vernichtet zu werden wähnen[1]) und dabei gleichwohl gefaßt sterben. Das sind dann solche, in denen wenigstens der Vergänglichkeits-Gedanke, also die Erkenntnis mehr und mehr lebendig geworden ist, daß alles in der Welt, auch unsere eigene Persönlichkeit in allen ihren Teilen, dem eisernen Gesetze der Kausalität und damit der schließlichen definitiven Auflösung unterworfen ist, und die sich deshalb mit Resignation in das Unabänderliche fügen: Gegenüber der klaren Erkenntnis der Unmöglichkeit des längeren Besitzes eines Gutes kann kein Wille mehr aufkommen, dieses Gut, hier das Leben, gleichwohl noch länger zu besitzen (vgl. „Buddhistische Weisheit", § 22). Vertieft sich diese Erkenntnis bis zu dem Grade, daß, was in solcher Weise vergänglich, auch nicht der Mühe wert ist, ohne daß dabei jedoch der Anattā-Gedanke sich rührt, so wird man das, was die alten Griechen einen Stoiker nannten: man gelangt zu dem stoischen Gleichmut gegenüber allen Wechselfällen des Lebens.

Dieser stoische Gleichmut ist wohl zu unterscheiden von dem heiligen Gleichmut. Zum stoischen Gleichmut kann sich jeder mit offenen Augen in die Welt Hineinsehende, insbesondere auch ein ernsthafter moderner Naturforscher durchringen, indem ja gerade das moderne Naturerkennen immer deutlicher den ewigen Fluß alles Bestehenden, in dem es schlechterdings nichts Beharrendes geben kann, aufdeckt. Zum heiligen Gleichmut im vollen Umfang aber kann es nur ein vollendeter Buddha oder ein Jünger eines solchen Buddha oder „Einer,

---

[1]) Indessen ist es auch mit diesem Vernichtungsglauben vielfach ein eigen Ding. Der bekannte Naturforscher und materialistische Monist Ernst Häckel z. B. kündigte drei Monate vor seinem Tode in einem Rundschreiben an, daß er nun bald „zur ewigen Ruhe" eingehen werde!!! — Wie ist ewige Ruhe möglich, wenn ich mit dem Tode durchaus vernichtet werde? Warum hat Häckel, und zwar direkt absichtlich, um selbst ein praktisches Beispiel seiner Lehre zu geben, nicht einfach gesagt: „Liebe Freunde, in einigen Monaten werde ich vernichtet werden?" Offenbar hatte sein Vernichtungsglaube nicht einmal sein eigenes Wesen restlos in Besitz genommen, ansonst er doch nicht zurückgeschreckt wäre, die Wahrheit simple et pur zu sagen.

der es von einem Solchen gehört hat“, bringen, indem dieser heilige Gleichmut die Frucht des Anattā-Gedankens ist, zu dem originär nur ein Buddha vorzudringen vermag: man läßt alles und damit auch die eigene Persönlichkeit, sogar die eigenen Empfindungen, ja die eigene Empfindungs-Fähigkeit fahren, weil man klar erkannt hat, daß unser Wesen jenseits alles dessen und damit alles Erkennbaren überhaupt liegt und daß man eben deshalb, indem man sich aus dem Bereiche des leidbringenden Vergänglichen auf dieses sein unveränderliches Wesen zurückzieht, zugleich ewig leidfrei, ja, in der vollendeten Wunschlosigkeit, ewig selig wird. Nur diese Erkenntnis tötet auch wirklich jeden Willen in uns. Die stoische Erkenntnis beruhigt den Willen bloß, sie paralysiert, lähmt ihn bloß; in den Tiefen des Wesens bleibt er unberührt, indem das Wesen sich hier ja noch in den Elementen der Persönlichkeit bestanden wähnt und deshalb im Augenblick des Todes auch ein Greifakt zur Fortsetzung dieses vermeintlich wesenhaften Zustandes hervorwächst, um so mehr, als hier das Wesen diesen Zustand auch noch liebt, liebt in dem Behagen, das es in dieser Art von Gleichmut, zwar innerhalb der Sinnenwelt zu sein, aber sich nicht mit ihr gemein zu machen empfindet.

Bloß solche Stoiker, nicht aber Heilige, also auch bloß den stoischen, nicht aber den heiligen Gleichmut vermag eben deshalb auch der Siamismus, also jene Sekte innerhalb des modernen Buddhismus zu erzeugen, die nur den Vergänglichkeits-, nicht aber den Anattā-Gedanken des Buddha zu fassen vermag. Man wird innerhalb dieses siamesischen Kreises ganz vergeblich nach einem Heiligen, oder auch nur nach einem wirklich religiösen Menschen suchen, indem religiöse Menschen ja immer solche sind, die sich bereits als Ewigkeitswesen begreifen und deshalb die vergänglichen Sinnengenüsse verachten, wogegen Stellung zu nehmen der Siamismus aber gerade seine eigentliche Aufgabe erblickt.

Im Bisherigen haben wir das Allheilmittel gegen die Todesangst als die Angst vor unserem eigenen Untergang mit dem Untergang unserer Persönlichkeit kennen gelernt. Dieses Allheilmittel ist der Anattā-Gedanke. Wer ihn gefaßt hat, für den stellt sich sein gegenwärtiges Leben als ein minimaler Ausschnitt aus seinem großen Weltenleben, als ein winziges Kapitel in seinem großen Lebensroman dar, und stellt sich eben deshalb sein kommender Tod als der Übergang in eine neue Phase seines Weltenlebens dar, die ungeheure Möglichkeiten eröffnet: ein Wiedererscheinen im Menschenreich, aber auch eine Objektivierung im Gespenster- oder gar Tierreich, ja selbst in jenen tiefsten Abgründen des Seins, die wir Höllen nennen, einerseits und in einzig von wohligen Empfindungen durchwogten Lichtwelten andererseits. Der Tod erscheint lediglich als ein dunkler Tunnel, durch den man hindurch muß, um am anderen Ende wieder ins Tageslicht einzutreten, gleichwie ein Eisenbahnfahrer, wenn er im Frühjahr aus den blühenden Gärten Italiens heraus den Gotthardtunnel passiert, sich beim Austritt aus diesem plötzlich mitten in eine frostige Winterlandschaft der Schweiz versetzt sieht, oder, wenn er, umgekehrt, aus dieser Winterlandschaft nach dem Süden fährt, alsbald nach dem Passieren des Tunnels von der warmen Sonne durchstrahlte Regionen, bedeckt von grünen Matten und knospenden Bäumen, durcheilt. Eben deshalb nimmt aber nunmehr die Todesangst eine neue Gestalt an, indem sie als Angst vor einer schlimmen Wiedergeburt auftritt. Diese Todesangst ist die Todesangst des religiös veranlagten Menschen, und wenn er ein Heilmittel gegen die Todesangst sucht, so sucht er eben das Mittel, das eine glückliche Wiedergeburt verheißt und so jene Todesangst bannt. Er fühlt auch gar wohl, daß es ein solches Mittel geben müsse, so gewiß, als in ihm auch bereits das Bewußtsein von der ewigen Gerechtigkeit der Weltordnung erwacht ist, kraft deren sich jedes Wesen sein Schicksal selbst bestimmt. So sucht und sucht er denn den Weg, den er behufs Erlangung einer günstigen Wiedergeburt zu gehen hat, und sucht ihn naturgemäß bei jenen Systemen, die sich überhaupt bloß mit der Sicherung der Zukunft nach dem Tode befassen, also bei den Religionen. Sie alle aber, je höher sie sind, desto mehr, lehren ihn den Weg der Entsagung gegenüber den Sinnengenüssen dieser unserer Welt, und zwar um so eindringlicher, je roher diese Sinnengenüsse sind. Man kann das Spiel nicht doppelt gewinnen, kann

nicht ein Schwein sein, um die Genüsse eines Schweines zu empfinden, und kann nicht zugleich reiner Geist sein und der erhabenen Freuden eines solchen teilhaftig werden. Der religiöse Mensch merkt auch gar bald, daß dieser Weg der Entsagung auch in der Tat der richtige ist. Der Schreiber dieser Zeilen kannte eine katholische Nonne, die, als solche, den Sinnengenüssen entsagte und sich ausschließlich der Krankenpflege gewidmet hatte, so aufopfernd, daß sie, noch in jungen Jahren, alsbald selbst von der Schwindsucht ergriffen, dem Tode geweiht war. Den Bemühungen ihrer Umgebung, ihr das Leben zu verlängern, setzte sie steten Widerstand entgegen, indem sie, voll überirdischer Heiterkeit, immer entgegenhielt, sie sterbe ja so gerne, ja, sie freue sich herzinniglich auf jenen erhabenen Moment, wo sie eintreten dürfe in die Gemeinschaft der Heiligen droben im Himmel. Und in dieser Geistesverfassung, heiter lächelnd, starb sie denn dann auch.

In der vollkommensten Weise lehrt diesen Weg der Entsagung zur Erreichung einer glücklichen Wiedergeburt der Buddha. Gibt er doch mit der Genauigkeit einer Generalstabskarte den Weg zu jeder beliebigen Art der Wiedergeburt an. Das ist im Einzelnen anderweit ausgeführt.[1]) Hier möge nur darauf verwiesen werden, daß die Grundvoraussetzung für eine solche glückliche Wiedergeburt die Einhaltung der fünf Sīlas ist. Wer mit stetig wachsender Energie sein Leben immer mehr und mehr in die Fesseln dieser Sīlas zu schlagen weiß, in dem wird in dem gleichen Maße auch das Bewußtsein lebendig werden, daß er auf dem rechten Wege zur Erlangung einer günstigen Wiedergeburt wandelt, mit all dem inneren Frieden und der stillen Heiterkeit, die aus diesem Bewußtsein oder aus diesem seinem guten Gewissen entspringen: „Segen widerfährt dem Menschen, der den Regeln der sittlichen Zucht gerecht wird; er stirbt ruhig und gefaßt, und nach dem körperlichen Ende, dem Tode, gelangt er zur Seligkeit im Himmel.“[2]) Im übrigen findet gerade dieser Gedanke seine nähere Darstellung in den An- und Ausführungen S. 10 flg. dieser Zeitschrift, die deshalb hier nachzulesen sind. Somit bekämpft man also diese Todesangst vor einer schlimmen Wiedergeburt am besten dadurch, daß man sich durch ein Leben gemäß den Regeln der sittlichen Zucht ein gutes Gewissen erwirbt. Zugleich wird deutlich, daß das nicht plötzlich, sondern nur in allmählicher harter Arbeit an sich selbst geschehen kann. Es gibt also kein Mittel, diese Todesangst erst bei herannahendem Tode mit einem Male, sozusagen magisch, zu bannen; es gibt auch hier keine Wunderarznei; ansonst der Tor in der Todesstunde nicht zu klagen brauchte: „Nicht hab' ich doch günstig gewirkt, habe keinerlei Scheu gekannt. Wo da ungünstig wirken, unheilsam wirken, keinerlei Scheu kennen hingelangen läßt, dahin werde ich nach dem Tode gelangen.“

Dazu muß dieses Leben gemäß den Regeln der sittlichen Zucht bis zum Tode selbst anhalten, wenn die Gefahr einer üblen Wiedergeburt ausgeschlossen sein soll. Denn es ist sehr wohl möglich, daß auch ein tugendhafter Mensch sogar in die Hölle gelangen kann, indem er ein noch nicht ausgereiftes und auch inzwischen nicht vernichtetes böses Karma aus einer früheren Existenz in sich bergen mag, das sich im Augenblick seines Todes geltend machen könnte, wenn Gelegenheit zu dieser Geltendmachung geboten ist. Diese Gelegenheit ist aber geboten, wenn der Geist in der Todesstunde, näher in dem letzten Bewußtseinszustand vor dem Tode — gleichviel wie weit dieser Zustand vor dem wirklichen Tode zurückliegt — nicht in der richtigen Verfassung, d. h. nicht auf die Buddhalehre eingestellt war. Dann könnte der durch jenes frühere böse Wirken bedingte Drang, der, für unsere Erkenntnis nicht erreichbar, also latent in uns hausen mag — latent nennen wir jede unserer Erkenntnis nicht erreichbare, dabei aber doch noch existierende Energie — wieder lebendig werden und ein entsprechendes schlimmes Anhaften im Augenblick des Todes herbeiführen. Somit es für jeden, der noch kein Sotāpanna geworden ist — ein solcher steht unter allen Umständen fest in der sittlichen Zucht und ist eben dadurch auch für immer der Gefahr entronnen, daß sich ein früheres übles Karma noch einmal geltend machen könnte — ungeheuer wichtig, daß er nicht vom

---

[1]) S. „Die Lehre des Buddha“, S. 245 flg.
[2]) Dighanik. XVI, 1, 24 (Franke, S. 189).

Tode überrascht wird, während sein Geist gerade außerhalb der Buddhalehre verweilt. Auch hierfür hat sich im echten Katholizismus noch ein sehr gutes Gefühl erhalten, indem er seine Anhänger im Gegensatz zum gänzlich in die Nacht des Nichtwissens versenkten reinen Naturmenschen, dem ein plötzlicher Tod als das Wünschenswerteste erscheint, beten lehrt: „Vor einem jähen, unvorhergesehenen Tode bewahre uns, o Herr!“ Das aber wird in eben dem Maße erreicht, als man sich in unaufhörlicher Übung daran gewöhnt, stets der Lehre des Buddha gemäß, also in der Richtung der drei Merkmale, zu denken. Dadurch ist man nicht nur einem plötzlichen Tode gegenüber gefeit, indem dann ja auch ein solcher uns nicht mehr außerhalb der Buddhalehre überraschen kann, sondern man entwickelt und stählt dadurch auch seine Denkkraft, sowohl an sich als auch in ihrer Betätigung in der Richtung der Buddhalehre, so sehr, daß sie auch im Falle langer und schwerer Krankheit nicht mehr erheblich getrübt werden kann, wir vielmehr mit ihr bis zum Ende uns die Lehre vorhalten können — „bei einem solchen, Rāhula, gehen auch die letzten Atemzüge bewußt aus, nicht unbewußt“ — womit eine glückliche Wiedergeburt, wie auch das Bewußtsein hiervon und damit ein seliges Sterben gesichert ist.

Welche Gedanken aber soll man in der Todeszeit speziell denken? Einige wenige Kernsprüche des Meisters, die leicht zu merken und in ihrer überwältigenden Wucht auch leicht zu denken sind, leisten alles: „Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst“ — „Leidbringendes nur entsteht, wo etwas entsteht; Leidbringendes nur vergeht, wo etwas vergeht“ — „Was meint ihr wohl, Mönche: Denkt ihr etwa, wenn die Leute Gras, Baumstämme, Zweige oder Laub aus diesem Jetavana-Walde fortschaffen oder verbrennen oder sonst nach Belieben damit schalten, daß die Leute euch fortschaffen, verbrennen oder sonst nach Belieben damit schalten?“ — „Wahrlich nicht, o Herr. Diese Dinge sind ja doch weder unser Ich noch gehören sie zu unserem Ich.“ — „Ebenso nun auch, Mönche, gebet auf, was euch nicht angehört. Das von euch Aufgegebene wird euch zum Heile und Glücke gereichen. Und was, Mönche, gehört euch nicht an? Der Körper gehört euch nicht an: ihn gebet auf! Die Empfindung gehört euch nicht an: die gebet auf! Die Wahrnehmung gehört euch nicht an: sie gebet auf! Die Gemütstätigkeiten gehören euch nicht an: die gebet auf! Das Erkennen gehört euch nicht an: das gebet auf! Das von euch Aufgegebene wird euch zum Heile und Glücke gereichen.“ [1])

Im übrigen haben wir ein glänzendes Beispiel, wie auch ein buddhistischer Laie stirbt, in der 143. Rede der M. S., wo Sāriputta den Anāthapiṇḍika auf den Tod vorbereitet. Sāriputta legt hier dem Aāthapiṇḍika dar, daß er schlechterdings an keinem Element seiner Persönlichkeit und damit an nichts mehr in und von der Welt haften dürfe und faßt das Ganze schließlich in die Worte zusammen: „Da hast du denn, Hausvater, dich also zu üben: ‚Nicht dieser Welt werde ich anhangen, und nicht mit dieser Welt befassen wird sich mein Erkennen; nicht jener Welt werde ich anhangen, und nicht mit jener Welt befassen wird sich mein Erkennen; und was ich gesehn, gehört, gedacht, erkannt, untersucht, im Geiste erforscht habe, auch daran werd' ich nicht hangen und nicht damit befassen wird sich mein Erkennen‘: also hast du dich, Hausvater, wohl zu üben!“

In solcher Geistesverfassung stirbt ein Buddhist. Sie wird ihn auf jeden Fall in Welten emporführen, in denen das Anhaften in viel, viel feinerer Form und an viel edleren Objekten vor sich geht, als in dieser unserer rohen Sinnenwelt und in denen eben deshalb ungleich mehr wahres Glück herrscht, als in der letzteren, wie ja auch Anāthapiṇḍika in dem Himmel der Seligen wiedergeboren wurde.

Fragt sich nur noch, welchen Einfluß ein Buddhist am Sterbelager eines Nichtbuddhisten ausüben soll. Da kann kurz gesagt werden: Auf jeden Fall hat man eine möglichst religiöse, also eine auf das Jenseits gerichtete Atmosphäre zu schaffen, wo noch keine solche vorhanden ist, und diese Atmosphäre zu steigern und zu veredeln, wo sie bereits gegeben ist, und zwar in liebevoller Anpassung an den bisherigen Ideenkreis des Sterbenden, also, veranlaßten Falls, auch in der christlichen Form. Auch hiervon haben wir im

---

[1]) Vgl. M. S. I, S. 233, Franke, S. 44; „Die Lehre des Buddha“, S. 163.

Kanon ein Vorbild, nämlich in der 97. Rede der M. S. Dort hat Sāriputta den Brahmanen Dhanañjani auf den Tod vorzubereiten. Er erwog: „Diese Brahmanen sind der Brahmawelt — [dem christlichen Himmel [2]] — zugeneigt. Wie? Wenn ich nun Dhanañjani, dem Brahmanen, den Weg zeigte, der zu Brahmā führt?" Und er zeigte dem Dhanañjani diesen Weg also: „Was ist das, also, Dhanañjani, für ein Weg, der zu Brahmā führt? Da strahlt, Dhanañjani, ein Mönch, liebevollen Geistes weilend, nach einer Richtung, dann nach einer zweiten, dann nach der dritten, dann nach der vierten, abenso nach oben und nach unten. Alles in sich umfassend, durchstrahlt er die ganze Welt mit liebevollem Geiste, mit weitem, tiefem, unbeschränktem, von Haß und Groll geklärtem. Das ist, Dhanañjani, der Weg, der zu Brahmā führt." „Und der ehrwürdige Sāriputta, der Dhanañjani, den Brahmanen, obzwar noch mehr zu tun war, in hinfällige Brahmawelt eingeführt hatte, erhob sich von seinem Sitze und ging fort. Bald aber, nachdem der ehrwürdige Sāriputta fortgegangen war, starb Dhanañjani, der Brahmane, und erschien in der Brahmawelt wieder."

Ein Buddhajünger kennt eben alle Wege ins Jenseits. Er vermag souverän auch die Art der künftigen Existenz zu bestimmen. „Woher käme ihm da Furcht, woher käme ihm da Angst?" Woher käme ihm da insbesondere Todesangst?

G. G.

Mitteilungen und Notizen.

Zur gefl. Beachtung. Die Dhammapade-Übersetzung von Hans Much ist, noch bevor sie in unserer Zeitschrift zum Abschluß gelangte, bei Adolf Saal in Hamburg in Buchform erschienen. Wir schließen daher ihre bisherige Veröffentlichung im „Weltspiegel" und verweisen alle Leser, die sich in die herrliche Dichtung weiter vertiefen wollen, ausdrücklich auf die erwähnte Neuausgabe in Buchform, die sich auch äußerlich durch schöne Ausstattung und handliches Format zur Anschaffung empfiehlt. „Die Heimkehr des Vollendeten" war gleichzeitig in demselben Verlage als Buch erschienen.

S.

Literatur.

Neuerscheinungen. In Kürze gelangen zur Ausgabe: Udāna. Das Buch der feierlichen Worte des Erhabenen. Eine kanonische Schrift des Pāli-Buddhismus. In erstmaliger deutscher Übersetzung aus dem Urtext von Dr. K. Seidenstücker. Verlag von Theodor Lampart, Augsburg. — Buddhistischer Katechismus zur Einführung in die Lehre des Buddha Gótama. Von Subhadra Bhikshu. 12.—14. Auflage, durchgesehen von Dr. K. Seidenstücker. Verlag von Max Altmann, Leipzig.

S.

[2]) Vgl. „Buddhist. Weisheit", § 26 Anm.

Verantwortlich für die Schriftleitung i. V.: Dr. Karl Seidenstücker, Leipzig; für Verlag, Anzeigen und Beilagen: Max Altmann, Leipzig. — Druck von A. Pabst in Königsbrück.